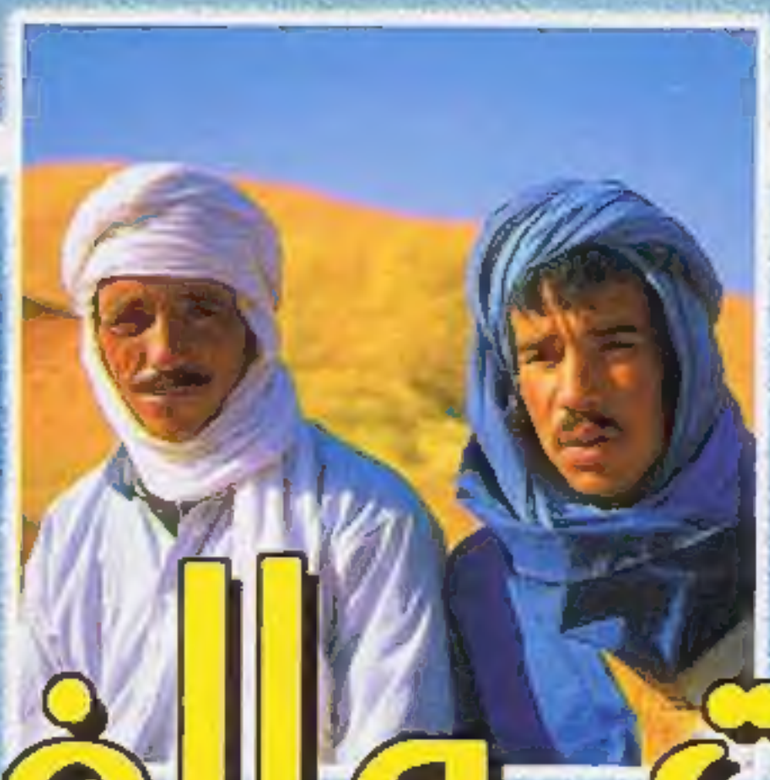
SERIE CONNAISSANCE GENERALE

EDITION DU NOUVEAU MILLENNIUM



الديانات والفلسفة

LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE

سلسلة المعارف الشاملة

SERIE CONNAISSANCE GENERALE

ARAB-COMICS
عرب كوميكس
www.arabcomics.net

Edito Creps, 2002

جميع حقوق النشر والطبع والإقتباس محفوظة للناشر في العالم تحت طائلة الملاحقة الجزائية

Tous droits reservés dans le monde.
Reproduction même partielle est interdite

All rights reserved throughout the world.
No part of this publication may be reproduced in any form

موسوعة

المعارف الشاملة

المقـــدمـــة

تشكل «**الموسوعة العالمية الشاملة**» خطوة جريئة في عالم النشر العربي، فهي أولاً باكورة إنتاج «Edito Creps» التي تهدف إلى تزويد القارىء العربي بآخر المستجدات في عالم الفكر والفن والتكنولوجيا.

وتتوخى إدارة «Edito Creps» وفريق العمل، المكون من أكثر من ٤٠ اخصائي ومفكر وباحث ومترجم ومحرر، الذي يشرف على إصدار منشورات الدار، تقديم المعلومات للقارىء بأسلوب مبسَّط لا التباس فيه ولا تعقيد بحيث تصبح «**الموسوعة العالمية الشاملة**» رفيقة القارىء، مهما كان نوعه ومستواه الثقافي والفكري: فالتلميذ الباحث يجد فيها مبتغاه، وهاوي التاريخ أو الأدب أو الموسيقى أو الفن أو الفلسفة، يجد فيها ما يشبع رغباته كما يجد في هذه الموسوعة كل متتبع لآخر المعلومات والتطورات والابتكارات في مجالات **التكنولوجيا الحديثة، وعلوم الذرة، والفضاء، والأقمار الصناعية، والاتصالات السلكية واللاسلكية**، ما يروي عطشه في هذه الحقول.

حتى هُواة الفنون العسكرية والعسكريون لم تهملهم «**الموسوعة العالمية الشاملة**» إذ قدَّمت لهم كل ما يتعلق بهذه الفنون وتشعباتها.

وأفردت «**الموسوعة الشاملة**» مكانة خاصة للذين يهتمون بالبيئة ووسائل حمايتها من التلوث، فحاولت أن تقدِّم لهم ما يرضي اهتمامهم ويدفعهم نحو المزيد من المواقف والتطلعات المستقبلية البناءة في حقل البيئة ومنع التلوث البيئي.

وتجد المرأة في «**الموسوعة العالمية الشاملة**» ما يروي غليلها في مجال الجمال والأناقة والطبخ الذي قدَّ منا لها فيه أشهى وأطيب المأكولات الرائجة في أنحاء مختلفة من العالم، مع الاهتمام بشكل خاص بالأطعمة السريعة الإعداد، المعتدلة الكلفة والصحية التي لا تسبب البدانة وتساعد في حصولها.

ولأن العائلة عزيزة على قلب كل عربي أصيل، فقد احتلت مكانة مميزة في موسوعتنا التي شملت معظم النواحي التربوية، الاجتماعية والصحية الخاصة بالعائلة.

إلاَّ أن أهم ما تمتاز به «**الموسوعة العالمية الشاملة**» فهو تركيزها على كل ما يتعلق بتراثنا العربي وتراث الشرق الذي يكون جزءاً من تاريخ الحضارات القديمة والحديثة والمعلومات الوافية عن الجغرافيا الطبيعية والسياسية والاقتصادية وبحثت في قسم الفلسفة كل ما يتعلق بالفلاسفة العرب والآراء الفلسفية العربية والشرقية وغطت في أقسام عدة شؤون الأدب والفن والموسيقى والمسرح والسينما، لما لهذه المواضيع من أهمية في الحياة الاجتماعية في عالمنا العربي.

المشرف العام

يولاند بيروتي

EDITO CREPS INTERNATIONAL

NEW YORK FAX: 001 - 1 - 212 - 4784192, 961 - 1 - 586207, 961 - 3 - 240824

فهرس المحتويات

الفلسفة حقيقتها، نشأتها، تطورها ٨
الفلسفة القديمة في الشرق ٩
١ـ الفكر المصري ١٠
٢ـ حضارة بلاد ما بين النهرين وأثرها في الفكر العالمي .. ١٠
٣ـ الفكر الإيراني وأثره في الحضارة الغربية
وفي الحضارة العربية الإسلامية ١٠
٤ـ الفكر الهندي ١١
٥ـ الفكر الصيني ١٣
الفلسفة اليونانية ١٤
● فلاسفة المدرسة الأيونية ١٦
● الفلسفة في أثينا السفسطائيون ١٩
● سقراط والسقراطيون ١٩
● أفلاطون ٢١
● المدينة الفاضلة ٢٢
● نظرية المثل ٢٣
● خلود النفس ٢٤
● نزعة أفلاطون التصوفية ٢٤
● أرسطو طاليس ٢٥
● المقولات ٢٥
● كتاب العبارة ٢٥
● القياس ٢٦
● علم النفس ٢٦
● المدرسة الأبيقورية ٢٧
● الرواقية ٢٨
● مذهب التشكك ٣٠
● الغنوصية أو الأدرية ٣٠
● التيار الديني ٣٢
● الأفلاطونية الحديثة فلسفة أفلوطين ٣٣
الفلسفة الإسلامية (الفلسفة العربية) ٣٦
● الفرق الإسلامية ٣٩
١ـ الخوارج ٣٩
٢ـ الشيعة ٣٩
٣ـ الحركة المزدكية ٤٢
٤ـ الحركة الحزمية ٤٢
٥ـ الحركة البابكية ٤٢
٦ـ الإسماعيلية ٤٣
٧ـ القرامطة ٤٥
٨ـ المعتزلة ٤٥
٩ـ التصوّف ٤٩
١٠ـ التصوف الإسلامي ٥٠
١١ـ أشهر الطرق الصوفية ٥٥
● أشهر المتصوفين ٥٥
● أشهر الفلاسفة العرب ٥٧
١ـ الأشعري ٥٧
٢ـ إخوان الصفاء ٥٨
٣ـ ابن عربي ٦٠
٤ـ ابن الفارض ٦٢
٦ـ الفارابي ٦٣
٦ـ أبو العلاء المعرّي ٦٥
٧ـ ابن خلدون ٦٦
٨ـ الغزالي ٧٠
٩ـ ابن سينا ٧٢
١٠ـ ابن رشد ٧٦
الفلسفة في الغرب ٧٩
● الرومنطيقية ٨٢
● الفلسفة في الربع الأوّل من القرن العشرين ٨٨
● تيارات الفلسفة الغربية الكبرى في القرن العشرين ٩٠
أهم الفلاسفة الغربيين في القرن العشرين ٩١

الفلسفة

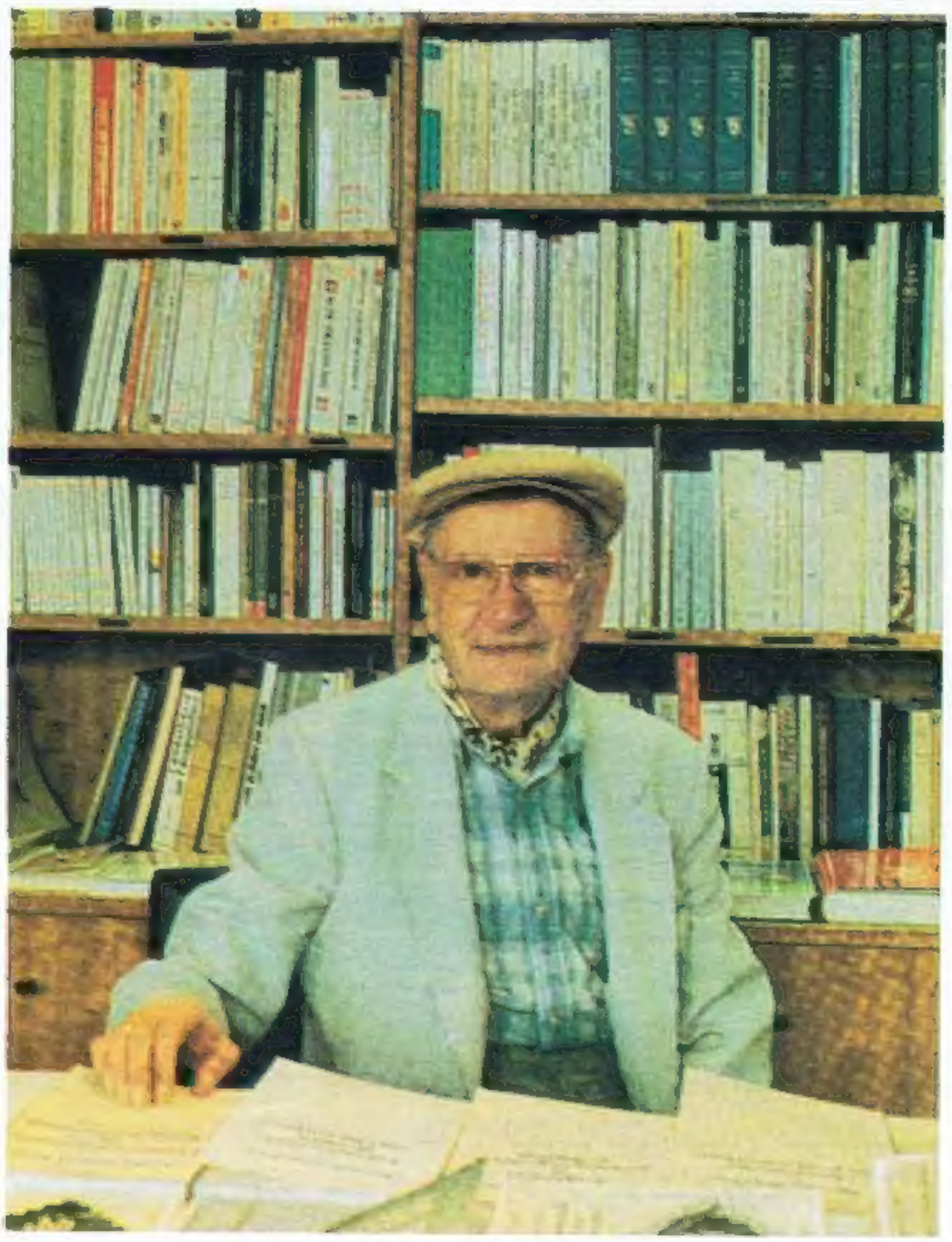
حقيقتها: نشأتها، تطورها

الفلسفة وليدة نظرة العقل البشري إلى الوجود في أصله وجوهره ومصيره وتطلعه إلى إدراك المبادىء الأولى فيه، والعقل قبس من نور الله يرسله الإنسان في مجاهل الوجود وشعابه فيتتبع الموجدات ويحاول أن يدرك ماهيتها وشكلها مرتقياً من علة إلى علة، مقلباً كتاب الكون صفحة صفحة حتى يصل إلى الغاية القصوى التي هي العلة الأولى والتي كان كل شيء بها ومن أجلها، ثم يرتد على أعقابه محلّلاً العناصر والطبائع كاشفاً عن حقيقة الجواهر والأعراض.

وكثيراً ما يضل العقل الطريق، فيتخبط في ظلمات شتى ويقف أمام بعض القضايا، حائراً في حقيقتها عاجزاً عن إدراك كنهها لأنه محدود لا يستطيع استيعاب جميع الجزئيات والدقائق ويظل إدراك الكليات دون متناوله. لذا نرى الفلسفة كثيرة الشعاب، متعددة المذاهب، متباينة النظريات وهذه النظريات، حسب تعبير أندرية كسرسُون، ليست «سوى أصداء ميل جامح لا يُكبت، يتكون في الإنسان منذ طفولته ويرافقه حتى آخر رمق من حياته».

ومنذ كان العقل البشرى كانت

الفلسفة القديمة في الشرق



تقودنا المعرفة الفلسفية إلى نتائج ذات طابع فرضي، بينما تبدو نتائج العلم يقينية تحمل جميع العقول على التسليم بها. لكن العلوم، رغم توحيدها لمعطيات الحدس الحسّي تبقى متعددة يبحث كل منها في حقل خاص، فلا تلبيّ حاجة العقل الملحّة إلى الوحدة.

حجر جديد في بنيان المعرفة الإنسانية وخطوة نحو الهدف المنشود، وأن كل مشكلة أثارتها الفلسفة وسعى الفلاسفة إلى معالجتها وإيجاد حل معين لها هي من صميم المعضلة الإنسانية الكبرى، لا يستطيع الإنسان، أياً كان، أن يظل غريباً عنها غير مبالٍ بها إلاّ إذا تنكرّ لإنسانيته وعاش على هامش الوجود الذي يشكل الإنسان أحد عناصره الأساسية.

الفلسفة القديمة في الشرق

الفلسفة. وكانت فطرية ساذجة تستند إلى الحس والظاهر القريب وراحت تحكم العقل والمنطق مع تطور الوعي والوجدان. ولأن الصفة المميزة للعقل البدائي هي الثقة العمياء بما يشيد به الإيمان المطلق ويعتبره حقيقة، فإنه عند مواجهة الواقع وعند تراكم الملاحظات يتبين له خطأه فيعود عن معلوماته ويعيد النظر فيها وتصبح الفلسفة محاولات دائمة التجدد وتغدو عند كل تجدد بمثابة رد فعل نظري بالنسبة إلى المحاولات التي سبقتها، ويبرز من حين إلى حين فيلسوف مبدع يطبع المشكلات التي يعالجها بطابعه الخاص ويبذر فيها جديداً، كثيراً ما يصبح نقطة انطلاق لمذهب مبتكر.

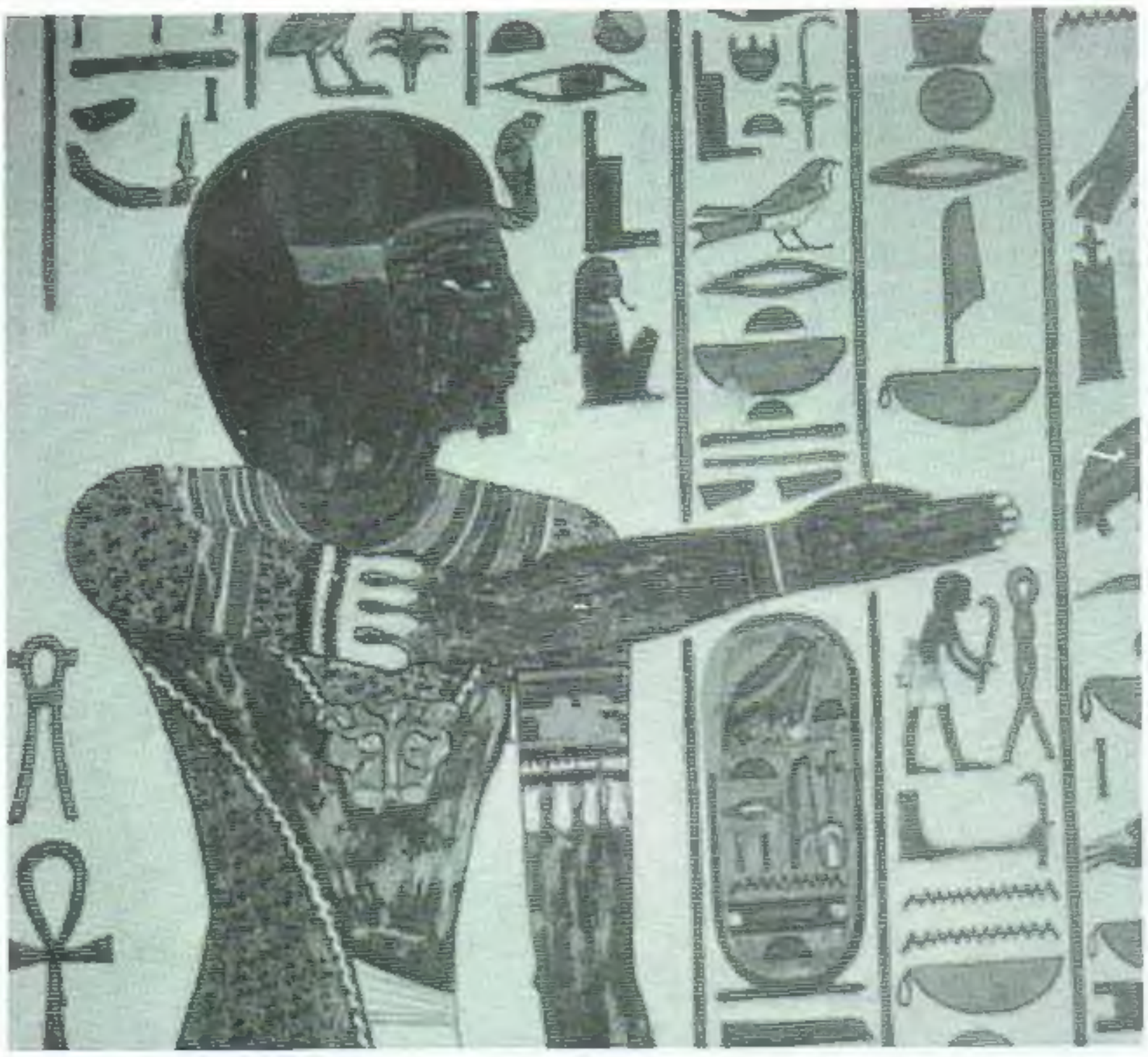
أخيراً نجد أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة كان محاولة لوضع

يفضّل مؤرخ الفلسفة في الشرق حين يبحث في الحضارات الشرقية القديمة استعمال كلمة أخرى غير الفلسفة، بمفهومها اليوناني، لها معنى أعم من الأول يعبّر بها عن موضوع بحثه هي ربما: «الفكر الشرقي» أو «الحياة الروحية الشرقية». لأنه يعثر في الحضارات الشرقية على مفاهيم لا وجود لها في الغرب.

الفلسفة القديمة في الشرق

١ ـ الفكر المصري:

أبرز ما في الديانة المصرية اعتقادها بخلود النفس واعتبارها لها مغايرة للجسد. فيكون المصريون هم واضعي أسس العقيدة الثنائية الراجعة إلى جوهرين في الكون أحدهما روحاني والثاني مادّي. ولعلّهم أوّل من أقام للكلمة وزناً وجعل منها عنصراً خلاّقاً، ولعلّ كهنتهم أوّل من أوجد أصول الجدل حتى أن جدليّ اليونان كانوا يؤمّون هياكلهم ويتتلمذون لهم.



مصري يعلّم الكتابة الهيروغليفية

لم تتوصل الأبحاث العلمية بعد إلى معرفة مدى تأثير الحضارة المصرية والفكر المصري في تطورّ الفكر الإنساني، ولكن العلماء توصلوا إلى إثبات أن الديانة والفلسفة اليونانية، بشكليهما الكلاسيكي والاسكندري، والفكر الحديث بجملته مدين بكثير من مقوماته لمصر. وما عادات واعتقادات إفريقيا السوداء إلاّ آثار وصلتها من مصر عن طريق ليبيا والحبشة وبلاد النوبة، ممّا يسمح لنا بالقول أن مصر الفراعنة هي معلّمة الإنسانية.

٢ ـ حضارة بلاد ما بين النهرين وأثرها في الفكر العالمي:

ترقى هذه الحضارة إلى العصر الحجري ويعتبر العلماء اليوم أن الحضارة السومرية هي ركن من أركان الحضارة الآسيوية وأن الحضارة التي نشأت على ضفتي الهندوس قبل حلول الهنود هناك ما هي إلاّ مزيج من السومرية والدرافينية. والحضارة السومرية وليدة الماء والتراب. فقد جعل السومريون الإنسان مجبولاً من ماء وطين. وهذه الفكرة ما تزال سائدة بين الناس حتى اليوم.

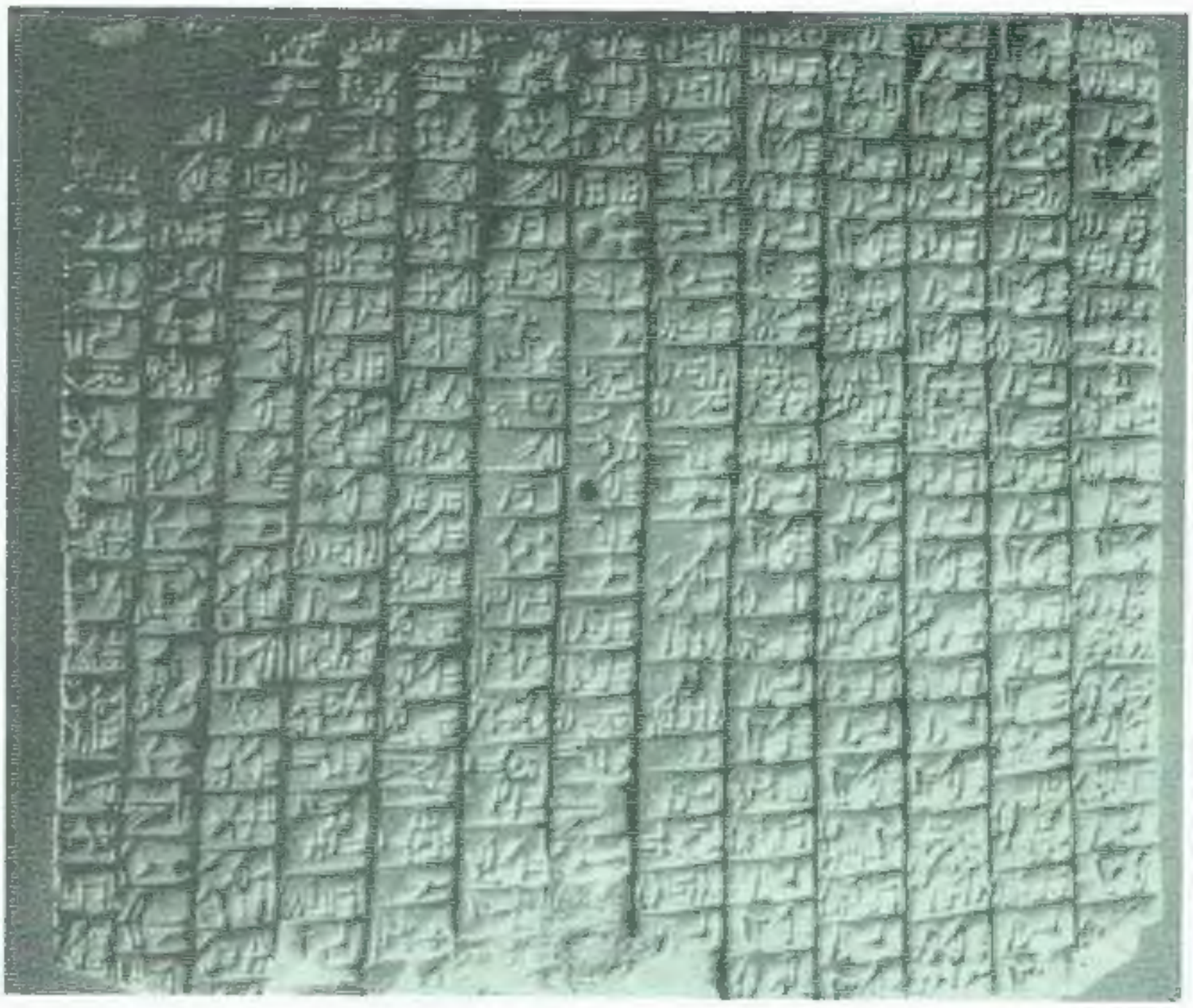
ولا نستطيع أن نفهم تطور الفكر القديم والمظاهر العديدة له في الفكر العربي وفي الفكر الغربي دون أن نعير الديانة المجوسية ما تستحق من عناية. فبذورها التي نبتت ما بين النهرين وآسيا الصغرى نمت وطبعت الفكر العربي بطابعها الخاص.

وفي القرن الثالث للميلاد ازدهرت في بلاد ما بين النهرين المانويّة وهي مزيج من النصرانية واليهودية والعلوم الكلدانية والبابلية. وأسهمت في نشر علوم ما بين النهرين في بلدان الشرق أو الغرب من الصين حتى إسبانيا وشواطىء فرنسا الجنوبية.

٣ ـ الفكر الإيراني وأثره في الحضارة الغربية وفي الحضارة العربية الإسلامية:

طغى الفرس على غرب آسيا حتى البحر المتوسط، ولم تنج مصر من سيطرتهم. وحملت إليهم الإمبراطورية المقدونية اليونانية حضارتها بعدما سيطرت عليهم جيوش الإسكندر، لكنها لم تحمل إليهم إلاّ ما

الفلسفة القديمة في الشرق



رسالة من ملك ماري إلى ملك إيبلا في القرن ٢٤ ق.م.

كانت قد اقتبسته عنهم. وساعد موقع إيران الجغرافي على نشر حضارتها شرقاً وغرباً وجعل منها وسيطاً بين أوروبا وأفريقيا وآسيا.

ونشأت في بلاد فارس مذاهب فكرية عديدة منها عبادة النار وعبادة بعض القوى المجرّدة التي كانت تحل المحل الأوّل في المعتقدات الإيرانية القديمة. وقد تمخضت هذه المعتقدات عن الديانة المزدكية التي أصبحت الديانة السائدة في إيران.

وعلّمت «الزّرافانية»، وهي فكرة قديمة جداً، أن الزمان المطلق أو غير المحدود قد وَلَد توأمين: أرمزد وأهريمان، مبدأي الخير والشر. وهما وحدتان متساويتان في القيمة متنافرتان في الخصام والنزاع، وقوّتان متعادلتان لا تقوم الواحدة منهما دون الأخرى. هكذا نرى في الزرافانية محاولة جدية لتوحيد المبدأين في مبدأ واحد، تشكل الإزدواجية فيه، رغم جوهريتها أمراً نسبياً.

وستشكل الزرافانية، التي استمدت فكرتها من المعتقد الكلداني في السماء والزمان، أساساً لنظرية الزمان «كرونوس» التي ستشغل في الفكر اليوناني محلاً رئيسياً، وأخذ بعض مفكري اليونان وبعض الفرق الإسلامية فكرة العوالم المتعاقبة التي يخرج أحدها من أنقاض الآخر أي فكرة الرجعة.

نذكر أخيراً أن الشعوب الفارسية حين اعتنقت الإسلام، أدخلت إليه، من حيث لا تدري عناصر غريبة عن الإسلام ظهر أثرها العميق في الفرق المختلفة كما ظهر عند المتصوفين والفلاسفة.

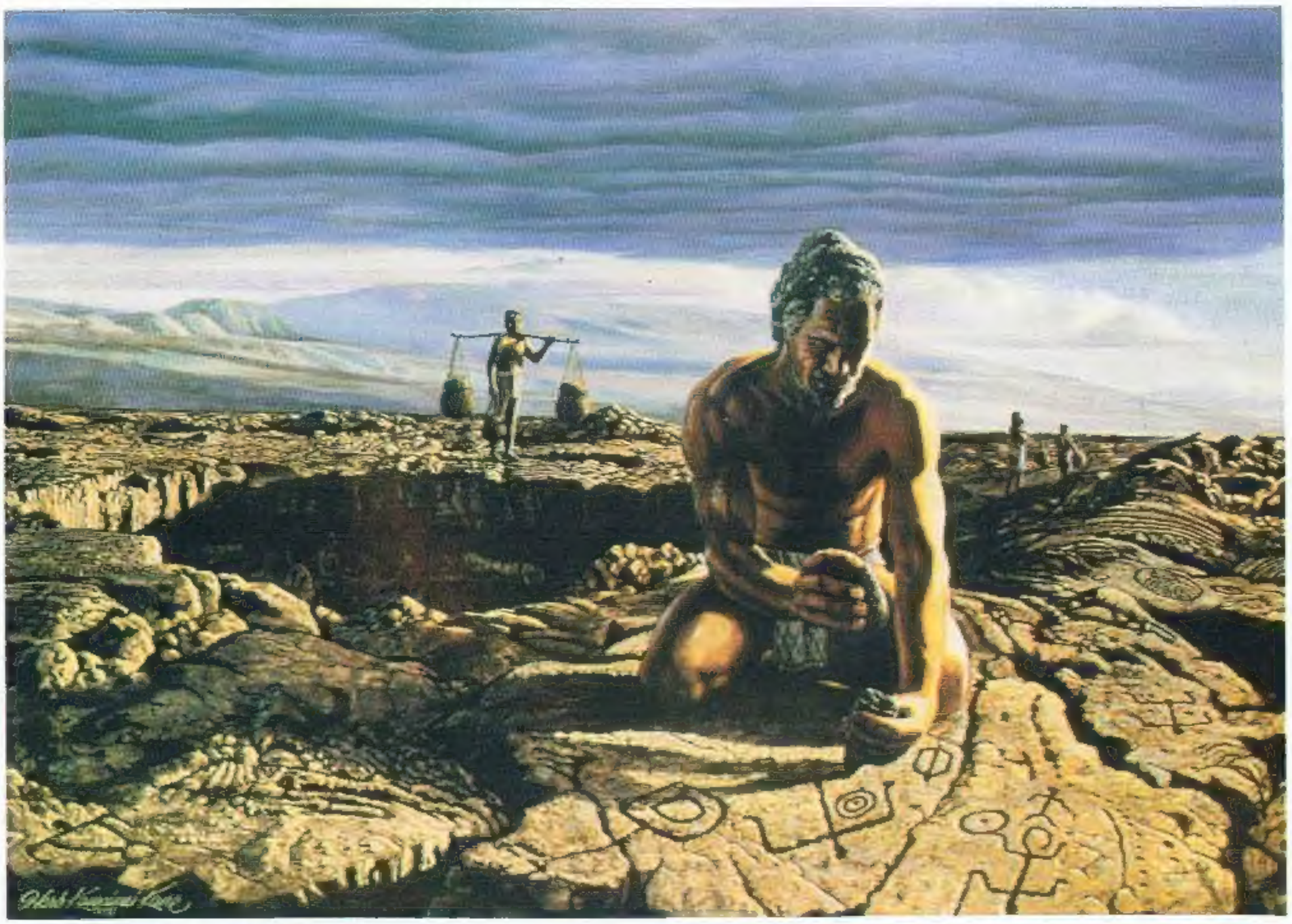
«مزدا» معناه الذكاء. والإله مزداً هو إله حكيم عاقل برز من بين الآلهة العديدة وهيمن عليها. كما برز إله آخر هو «أهورا» وهو يمثّل القوة، ولكن هذه القوة ليست بغاشمة بل عاقلة لأنها امتزجت بالعقل وأصبح الإلهان أهورا ومزدا إلهاً واحداً هو أهورا مزدا أو «أرمزد».

نشأت في إيران أيضاً فكرة سيكون لها الأثر البعيد في الديانات المتأخرة هي فكرة المخلّص أو المهدي الذي سيعود يوماً إلى العالم ليزيل الشرور ويحل العدل محل الجور وينقذ البشر. ونحن نجد هذه الفكرة في أكثر الديانات القديمة، فالديانة اليهودية ترتكز على الاعتقاد بمجيء المخلص، و«ميترا» منظم الكون ومنقذه، تحت إمرة الزمان ليس إلا إله «الافشتا» الإيرانية القديمة، المطبوع بالطابع الزرافاني والذي سيعود يوماً وسيضرم النار لتلتهم الكون، كما سيفعل «شيفا» الهندي ويطهّر العالم من أدرانه.

٤ ـ الفكر الهندي:

تشكل الهند عالماً بحد ذاتها، فيها خليط من الشعوب والديانات واللغات تتداخل عناصرها وتتقارب دون تمازج وتتنافر دون أن تتنافى. فالإسلام الذي

الفلسفة القديمة في الشرق



لوحة تمثل الحضارة الزرافانية

انتشر في الهند انتشاراً سريعاً واسعاً لم يوفّق تماماً في القضاء على العادات والتقاليد المحلية كما وفّق إلى ذلك في غير الهند.

ومن أبرز نواحي الفكر الهندي، عدا عن تقسيم الهنود إلى طبقات اجتماعية، هناك فكرة التناسخ التي ظهرت خلال القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد، واتخذت شكلاً واضحاً وإن كانت معروفة منذ أقدم العصور.

وقد وضع الهنود مسألة الخلاص في المرتبة الأولى من اهتمامهم. لكنهم وضعوها على الصعيد الفلسفي لا على الصعيد الديني، وراحوا يسعون لإيجاد منفذ إلى الانطلاق والتحرر.

> **لا يقصد بالتناسخ انتقال الأرواح من جسد إلى جسد آخر فحسب، بل هو نتيجة لمذهب فلسفي أبعد أثراً وأعمق غوراً من ذلك: فقد نشأت في الهند فكرة تشاؤمية تنظر إلى الحياة نظرة قلق ورهبة وتعتبرها محنة أليمة على المرء أن يتغلّب عليها كي يبلغ إلى التلاشي في النفس الكلية ومن ثم إلى الراحة.**

ولتحقيق هذا التحرر، وجدت اليوغا حلاً بالدعوة إلى السيطرة الكاملة على النفس والروح، لا لقهر الجسد واحتقار الروح، بل لبلوغ الاستقلال الذاتي الذي يجعل من الإنسان سيد نفسه وسيد العالم. وتقوم المرحلة الأولى في هذا الطريق على التقشف وتركيز الوظائف الجسية كلها حول «الأنا» الباطن، عندئذ يسيطر الإنسان على مجموع مظاهر النشاط الحيوي ويطلق عقله فيمتد إدراكه إلى خارج الجسم بعيداً في المسافة وبعيداً في الزمن الحاضر والمستقبل إلى خارج

الفلسفة القديمة في الشرق

اليوغا

الجسم بعيداً في المسافة وبعيداً في الزمن الحاضر والمستقبل.

لا بد في هذا المضمار من دراسة التصوف الهندي، الذي يشكل مدرسة لكل تصوف في العالم. وأبرز المدارس الهندية في هذا الميدان هي المدرسة اليوغية التي يرمي تصوفها بالدرجة الأولى إلى اتصال النفس البشرية بمبدئها الروحاني. ويذوب الإنسان، انطلاقاً من المذهب اليوغي، في الكل ولا حقيقة له إلاّ من حيث أنه يشترك مع هذا الكل.

٥ ـ الفكر الصيني:

أثبتت الكتب الصينية، بطريقة شائقة، العلاقة الوثيقة بين معرفة أنفسنا ومعرفة الأشياء فقالت: «إن الملوك القدماء، إذا أرادوا إظهار فضائلهم الباهرة تحت السماء، حكموا أولاً بلادهم وساسوها، وإذا أرادوا حكم بلادهم اهتموا أولاً بمنازلهم، وإذا أرادوا الاهتمام بمنازلهم بدأوا بتنظيم شؤون أنفسهم، وإذا أرادوا تنظيم شؤون أنفسهم بدأوا بتقويم قلوبهم، وإذا أرادوا تقويم قلوبهم بدأوا بجعل تفكيرهم خالصاً، وإذا أرادوا جعل تفكيرهم خالصاً بدأوا برفع مستوى معلوماتهم إلى القمة ورفع هذا المستوى إلى القمة هو إدراك الأشياء».

الفلسفة اليونانية

الحضارة الصينية

وإدراك الأشياء معناه إدراك الكون والكشف عن موضوعيته ولا بد من الوصول إلى هذه الغاية لإدراك الكمال وهذا هو الأساس في تنسيق النظام البشري تنسيقاً كاملاً، لأن إصلاح المجتمع يفترض الكمال والكمال يظهر الأنوار التي أخذها العاهل عن السماء ساطعة بكل بهائها.

وممّا يُذكر أنه في الألف الثاني قبل الميلاد وضِعت خطة مثلى لتنظيم الكون: فأحد الملوك القدماء سدَّ مياه الفيضان فأراد إعادة النظام فألهمته السماء الخطة الكبرى وهي خطة نموذجية لتنظيم الكون وتشمل ما يأتي.

١ ـ **خمسة عناصر**: الماء، النار، الخشب، المعدن، التراب، ولكل منها تصرف خاص.

٢ ـ **خمسة أعمال**: حال احترام، كلام لائق، نظر ثاقب، سماع متيقظ وتفكير نافذ.

٣ ـ **ثماني وظائف إدارية**: تغذية، تجارة، قربان، أشغال عامة، تعليم عدل، ضيافة وجيش.

٤ ـ **خمس منظّمات للوقت**: سنة، شهر، يوم، كواكب سيارة ومجموعة نجوم أخرى وتقويم.

٥ ـ **عند العامل**: كمال أعلى وهو الشرط الأساس للسعادات الخمس من أجله ومن أجل شعبه.

٦ ـ **ثلاث فضائل**: تقويم القلب، استقامة مفروضة على الآخرين، وعزم وحكم.

٧ ـ **طريقة للخروج من الشك**: وهي تشمل وسيلتين من وسائل العرافة ومعرفة المستقبل.

٨ ـ **خمس ظاهرات**: المطر، الشمس، الحرارة، البرودة والريح. فإذا وقعت في مواعيدها أثبتت حسن سلوك العاهل وإدارته، وفي الحالة المعاكسة يكون ذلك بمثابة إنذار له.

٩ ـ **خمس سعادات**: الحياة الطويلة، الثروة، الاطمئنان، حب الفضيلة والحياة الكاملة.

هذا النظام هو شاهد المبادىء الفلسفية والتفكيرية الأولى في الصين ونلاحظ أن الملك في الأمّة هو نقطة الدائرة ونقطة الارتكاز.

هناك في الصين مذاهب أخرى مختلفة كالطاوية التصوفية التي نشأت عن عقائد وعادات سابقة لكونفوشيوس وهي لا تقيم وزناً للعقل والتقاليد الاجتماعية بل ترمي إلى تحقيق الفراغ.

الفلسفة اليونانية

تمتد بلاد اليونان، موطن الاعتدال والانفتاح، في قلب البحر المتوسط ما بين أوروبا وآسيا وأفريقيا. وتتجه في

الفلسفة اليونانية

الفلسفة اليونانية

امتدادها نحو الشرق. والشعب اليوناني يميل إلى الجمال والفن ويتوق إلى المعرفة. هكذا ترعرع العقل اليوناني بعيد الآفاق، واسع الأجواء عميق الأغوار.

وقد غربل مفكّرو اليونان الأولون العناصر المختلفة وأعملوا فيها الفكر: فاهتموا بالشكل الفني في كل عمل وبالمعرفة اليقينية في كل علم. وقارنوا بين مخلّفات الشعوب محكّمين العقل في أقسامها، ويخلصون إلى طريق الصواب ويبتعدون عن الخطأ، فإذا علم المنطق لديهم في أصل الفلسفة وفي أصل الطريق العلمية في البحث والتنقيب. وقامت هذه الفلسفة الجديدة العقلية لديهم مقام العلوم اللاهوتية وسائر العلوم الاختبارية القديمة وجعلوا المقام الأوّل للعقل في العلم والعمل.

وتقسم الفلسفة اليونانية إلى أربعة أقسام:

ـ من طاليس إلى سقراط، من القرن السابع إلى القرن الخامس ق.م وفيه توجّه الحكماء للاهتمام بنشأة العالم وتكوين عناصره إلاّ أن توجُّههم كان كوزمولوجياً.

ـ مرحلة سقراط، أفلاطون، أرسطو: من القرن الخامس إلى القرن الرابع قبل الميلاد. كان توجُّه الحكماء طبيعياً بسيكولوجياً لا يخلو من تطلعات ما ورائية.

ـ من وفاة أرسطو إلى نشأة الأفلاطونية الحديثة: من نهاية القرن

الفلسفة اليونانية

الرابع ق.م. إلى القرن الثالث ميلادي. وكان التوجه خلقياً أدبياً.

ـ الأفلاطونية الحديثة: من القرن الثالث إلى القرن السادس ميلادي. وفيه كان التوجه دينياً صوفياً.

في أوّل نشأته، كان الفكر اليوناني دينياً خرافياً يحاول تفسير الوجود عن طريق الآلهة. وترينا إلياذة هوميروس، وهي تعدُّ اليوم عملاً جماعياً تمَّ تأليفه بين القرنين التاسع والثامن ق.م، كيف تتدخّل الآلهة في كل عمل من أعمال البشر، لكنها تضع فوق كل شيء «قدراً» يسيِّر الكون ويخضع له الآلهة والبشر على السواء.

وتزدهر الأسرار، أسرار «إلوزيس» و«ديونيسيوس». وتبرز الأسرار «الأورفية» فتعير الأخلاق انتباهاً خاصاً وتسعى إلى تمكين الإنسان من الاتحاد بالله بواسطة التطهير وتقول بالتناسخ. وقد تكون أخذت هذه الفكرة عن المصريين، كما يعتقد هيرودوتس، أو من الفكر الهندي عن طريق الفرس الذين كانوا على اتصال مستمر بالمدن الإيونية.

ونشأت، عند انطلاق الفكر اليوناني مدارس هي: مدرسة إيونيا، المدرسة الفيثاغورية ومدرسة إيليا. ويسمّي أرسطو أصحاب مدرسة إيونيا بالطبيعيين لأنهم حاولوا تفسير الظاهرات في البيئة التي كانوا يعيشون فيها وأرجعوها على اختلافها إلى مبدأ واحد. فانحصرت الفلسفة كلها في هذه المحاولة: فقد لاحظ هؤلاء المفكرون أن الرياضيات والأفلاك والظاهرات الطبيعية تخضع لنظام ثابت وتسير وفاقاً لقوانين دقيقة، وأن ذلك لا يمكن أن يأتي نتيجة المصادفة وأن وراء ذلك علّة يستطيع العقل الإنساني أن يدركها. ولكن كيف يتصوَّر العقل هذه العلّة؟

للإجابة على هذا السؤال برزت أسماء ثلاثة نبغ أصحابها في ميليا هم طاليس وانكسيمندرس وانكسيمنس وتمثّلت النزعة التجريبية الاختبارية بأبهى مظاهرها عند هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين ظهروا في القرن السادس ق.م. ثم جاء بعدهم ديوجينس الذي عاش في جزيرة كريت حوالي سنة ٥٠٠ ق.م.

وتبعه هيرقليطس الأفسسي المتوفّي حوالي ٤٧٠. وقد حاولوا جميعاً تفسير العالم الطبيعي والعالم العقلي والعالم الخلقي وميَّزوا في الكون عناصر أربعة هي: النار والماء والهواء والتراب التي تكوّن مادة أزلية عنها نشأ العالم. ومن تحوُّلاتها وامتزاج أجزائها كانت جميع الكائنات.

● فلاسفة المدرسة الأيونية:

ـ **طاليس:** جعل من علم الهندسة الذي أخذه عن المصريين علماً نظرياً وتخيل نظاماً للكون. وزعم أن الحياة تكوّنت في الماء وأن الماء هو العنصر الأساسي الذي نشأت عنه العناصر الأخرى. وشاهده على ذلك أن الماء قابل للتغيُّر ولاتخاذ جميع الأشكال.

ـ **انكسيمندرس:** ألّف كتاباً أطلق

الفلسفة اليونانية

عليه المتأخرون اسم «الطبيعة» وذهب إلى أن أصل كل شيء مادة لا شكل لها ولا حدَّ ولا نهاية وهي مزيج من العناصر كلها يحتوي على العوالم كلها. وقد خرجت جميع الكائنات من هذا العنصر غير المتناهي عن طريق الانفصال. لكنه أقرَّ مع طاليس أن البحر هو الأم المغذية لكل ذي حياة. وقال بتعدد العوالم وإن عالمنا ليس سوى واحد منها وأن الحياة نشأت في الماء وتطوَّرت من شكل إلى شكل حتى بلغت الأشكال التي نعرفها. ورسم أول مصور جغرافي واكتشف انحناء سطح الأرض مؤكِّداً أنها سابحة في الهواء لا عائمة على سطح الماء ولا ترتكز على قاعدة صلبة.

ـ **انكسيمنس**: ظهر قبل عام ٤٩٤ق.م. وعالمه لا يختلف كثيراً عن عالم سلفه: فهو مجموعة لا تحصى من الكرات الصلبة السابحة في الفضاء الذي هو الهواء والغمام والذي تتنفس فيه العوامل كما تتنفَّس الكائنات الحية. فالهواء إذن هو العنصر الأساسي. وعُني بوصف الظاهرات الطبيعية وتعليلها.

ـ **هيرقليطس**: ظهر في أفسس حوالي سنة ٥٠١ق.م. ورأى أن التحول والصيرورة يسيطران على الكون وما فيه من حيوان ونبات وجماد. وجعل من النار العنصر الأساسي الذي تكوَّنت منه العناصر الأخرى لسرعتها وخفَّتها. وأن بين النار والهواء والماء والتراب حركة دورية متواصلة لا تعرف الراحة والسكون. وأن كل كائن وليد عراك بين قوتين متناقضتين لا تتَّحدان برهة حتى تعودان إلى التنافر. والوجود كفاح لو زال لزال كل شيء فكل شيء يوجد ويفنى بالكفاح. وامتزاج الأضداد هذا جزء من فلسفة هيرقليطس. هناك أيضاً مذهب التغيُّر الدائم وفاقاً لنظام سمَّاه «ناموس الكون». وكل ما نراه في هذه الدنيا خاضع لمجموعة من هذه النواميس التي يطلق عليها هيرقليطس اسم «القانون» أو «الاتفاق» أو «الكلمة» والتي لا يتبيَّنها ويعبِّر عنها إلاَّ الحكيم المتمرِّس على ملاحظة الظاهرات.

لم تقم المدرسة الأيونية وحدها بمحاولات لتفسير الكون وتعليل ظاهراته بل كانت هناك محاولات أخرى اتخذت طرقاً للبحث مختلفة، وتنحصر أهم هذه المحاولات في مذهبين رئيسيين هما: المذهب الفيتاغوري والمذهب الأيليوي.

ويبدو أن فيتاغورس زعيم فئة دينية وحركة سياسية ترمي إلى فرض سيطرة اتباعها، ومؤسِّس مدرسة علمية جعلت من الرياضيات علماً برهانياً قائماً بذاته. وأسَّس فيتاغورس وأتباعه في كروتون وفي غيرها من المدن اليونانية، مؤسسات ذات طابع خاص ديني وسياسي وعلمي وحاولوا استلام زمام الحكم ليشيدوه على أساس العقل والفضيلة. ولم يقتصر جهد الجماعات الفيتاغورية على إعداد العمل بواسطة التأمل والصلاة فحسب، بل عن طريق البحث العلمي المرتكز على معرفة خصائص العدد أيضاً. وقد ذهب فيتاغورس إلى أن الحقيقة الأساسية،

رسم برمنيدس

الفلسفة اليونانية

إن لم نقلْ الوحيدة هي العدد مبدأ جميع الكائنات. والعدد ينشأ عن اتحاد مبدأين هما: الحدّ أي الوحدة واللامحدود. وهناك أعداد تختلف بالطبع ويمكن التعبير عنها تعبيراً مكانياً، فنصوِّرها ونرسمها بشكل المثلّثات والسطوح المختلفة والمجسَّمات. والعدد فرد أو زوج والفرد هو المحدود الكامل أما الزوج فهو اللامحدود الناقص والأعداد قابلة للتمثيل الهندسي... كما تعبِّر الأرقام عن نسبة سرعة الحركة وبطئها وأصبحت العلاقة العددية بين ارتفاع الصوت سرعة الحركة وبطئها وأصبحت العلاقة العددية بين ارتفاع الصوت وطول الوتر معروفة. ولم يقتصر الفيتاغوريون على هذا بل حاولوا تطبيق فلسفتهم العددية على الجماليّات والسياسة والأخلاق والتربية ووجدوا علاقات خفيّة بين الأعداد العشرة الأولى وجميع الكائنات المادية والروحية.

أما المدرسة الإيلوية فأبرز مفكّريها هم: **برمنيذس**: ونشأ في إيليا من أعمال اليونان حوالي عام ٥٠٤، لعب دوراً سياسياً مهماً وكان ذا شخصية تفرض الاحترام، ألف ديوان شعر في «الطبيعة» وصلتنا بعض أجزائه.

تدور فلسفته حول الكائن وحول الظاهرات، وللمعرفة عنده طريقان: طريق الحقيقة وتقود إلى معرفة الكائن وطريق الظن وهي طريق وهم وضلال. ومع برمنيذس دخلت فكرة جديدة إلى حقل الفلسفة هي وجود رتبتين من المعارف: رتبة اليقين التي يوصل إليها المنطق، ورتبة الظاهرات المتغيِّرة حيث الخطأ ممكن والشك يراود العقول النيِّرة.

بعد برمنيذس جاء **زينون** أحد تلامذته بأربعة براهين عقلية ورياضية لدعم آراء أستاذه، وبرهن أن الحركة محالة إذا كان الزمان والمكان ينقسمان إلى ما لا نهاية له، وأنها محالةٌ أيضاً إذا كانا مركّبين من وحدات لا تتجزأ.

هكذا نرى الفلسفة اليونانية، منذ أول نشأتها تتخذ لها اتجاهين متقابلين: أحدهما الفسلفة الأيونية والثاني تمثله فلسفة برمنذس وزينون. وتدفع الملاحظة الحسية الفئة الأولى إلى تأكيد الصيرورة العامة، بينما يجعل البرهان العقلي الفئة الثانية تعتبر الكائن مطلقاً ثابتاً غير متبدل. فأي من الفئتين على صواب؟ هذا ما ستبرهنه الفلسفة اليونانية، في ما بعد، ساعية إلى التوفيق بين وجهتي النظر هاتين أي إيجاد موضوع ثابت يصلح لأن يكون موضوعاً لعلم يقين رغم ما يقع تحت الحواس من ظاهرات متغيِّرة متبدلة.

ونجد هذا الحل التوفيقي في الفلسفة الذريّة التي حاولت أن تحدِّد العلاقة بين الواحد والكثرة. والمذهب الذري يبدو عددياً ذهنياً عند فيتاغورس ومادياً عند لوكيبوس وديموقريطس وروحانياً عند انكساغوراس.

وأدخل ديمقريطس على مذهب أستاذه لوكيبوس بعض التعديلات: فالذرات تعادل كتلة الفراغ وهي مثلها غير متناهية. والتركيبات التي تحصل عن اتحاد الذرات عارضة والعوالم غير متناهية تتكوَّن وتزول إلى ما لا نهاية وللمصادفة والضرورة والآلية عند ديمقريطس معنى واحد، وهي علّة وحيدة لا يدركها العقل وتحدث ائتلاف الذرات التي تسير بعد ذلك وفاقاً لقوانين حتمية لا علاقة للمصادفة بها. والنفس تتألف من ذرّات كروية ولا تتميَّز عن العقل إلاّ في موضعها في جميع أجزاء الجسم، بينما موضع العقل هو الصدر.

هكذا يبدو أن آراء ديموقريطس تفاؤلية تجعل سعادة الإنسان في الرضى والقناعة والحبور وتعتبر الحياة

بالنسبة للوكيبوس، كان في البدء خلاء وكتلة من الذرات التي تدهورت واتحدت فكان من تأليفها الآلي والعفوي عوالم لا تُحصى. هذه الذرات لها حركة متناهية تحملها على التصادم والتشابك فتتكون منها الأجسام المختلفة. والنفس كالجسم مركّبة من ذرات كروية الشكل هي غاية في الصغر وهي تتخلّل جميع الأجسام حتى التي تبدو منها عديمة الحركة والحياة. وما الإحساس والشعور والعاطفة والفكر سوى ظاهرات مادية. وينجم الإدراك عن قبول الصور التي تأتينا من الأشياء الخارجية مخترقة الهواء داخلة إلينا من ثقوب تتخلّل الذرات. ولا تختلف هذه الصور عن الأشياء بتركيبها إنما تختلف عنها بحجمها وخفّتها وهي تطبع في أعضائنا الحسّية آثاراً تبقى.

الفلسفة اليونانية

للنفس عند ديمقريطس، ثلاثة أنواع من التأثيرات: الإحساس والفكر والشعور وكلُّها نسبيّ. فنحن لا نعرف العالم الخارجي إلاّ عن طريق التأثيرات الحسّية، بينما اللون والرائحة والطعم والصوت كاللذة والألم والتأثيرات الأخرى ناتجة كلُّها عن عمل مشترك بين ذرات الأشياء المدركة وآلاتنا الحسّية، وهذا يعني أن كل إحساس هو أمرٌ متعارف وأن إدراكنا لا يكون لحقيقة الأشياء بل لكيفيّاتها المختلفة.

الاجتماعية ضرورة لا بدَّ منها للدفاع عن النفس والتعاون على قضاء حاجات الحياة الأساسية.

ولا يختلف مذهب انكسغوراس اختلافاً كبيراً عن مذاهب معاصريه ومن تقدَّموه، لكنه جاء بعنصر جديد قلب التفكير الفلسفي رأساً على عقب. فقد علّم أن أجزاء جميع الأشياء مركّبة من جزيئات أصغر منها حجماً تنقسم إلى ما

في كل جسم مهما كبر وفي كل جزء مهما صغر حجمه مجموعة من الصفات والجراثيم، كالبرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة والنور والظلام والعناصر الأربعة وبذور جميع الأشياء. فلا صغر ولا كبر بالمعنى المطلق والعقول الفردية متجانسة لا تختلف سمواً في الإنسان عنها في الحيوان، والفوارق البادية بين درجات الذكاء تعود إلى الفوارق الجسميّة فتعود سعادة الإنسان الظاهرة إلى أن له يَدَين.

لا نهاية. ومهما ذهبنا في التقسيم، لا نجد إلاّ أجزاء متجانسة مع الكل. وليس في الكون حياة أو موت: فالولادة معناها الانفصال الجزئي عن الكل والموت معناه العودة إلى هذا الكل. والانفصال والاتصال لا يتمّان تحت تأثير العقل.

هكذا اتخذت الفلسفة مع انكسغوراس اتجاهاً جديداً وحدَّدت بعض المشكلات التي ستدور حولها جميع أبحاثها كأزلية الكائن وأسباب الموت والفناء ونسبية المعرفة والعلاقة بين الطبيعة والروح، وكلُّها عناصر تنتظر عقلاً ثاقباً يرتبها في نظام فلسفي دقيق محكم الأجزاء.

● الفلسفة في أثينا:

السفسطائيون:

برز السفسطائيون رجالاً يكسبون عيشهم بتعليم الشبان بعض الأمور التي اعتقدوا أنها تنفعهم في حياتهم العمليّة.

وكان التضارب في الآراء الفلسفية واختلاف المذاهب حول الموضوعات الواحدة ردُّ فعل عند بعض المفكرين. فشكُّوا بوجود حقيقة مطلقة وراحوا ينادون بأن الحقيقة أمر نسبي تختلف باختلاف العقول.

● سقراط والسقراطيون:

ظهر سقراط في بيئة سيطرت فيها على الفكر اليوناني نزعتان متقابلتان: نزعة ما ورائية تُعنى بالرياضيات والعلوم الفلكية والطبيعية، ونظرياتها غير مشكوك في صحتها، ونزعة سفسطائية تنكر قيمة الفكر البشري وتضع الأساليب الخطابية فوق كل شيء. وقد حارب سقراط كلتا النزعتين وبنى فلسفته على أسس جديدة واختط للفكر الإنساني طريقاً ما زال يسير عليه حتى يومنا هذا.

وسقراط هو أوّل من آمن بوجود حقيقة ثابتة ومُثل مستقلة عن الحقيقة المحسوسة ومعرفة صحيحة غير منفصلة عن الفضيلة لذلك نراه يدعو إلى اتحاد تام بين العمل والفكر. وهذه المعرفة لا تكون ممكنة إلاّ إذا وجد نظام ثابت في الكون، ولا يمكن تصوُّر هذا النظام إلاّ إذا وجدت آلهة عاقلة حكيمة تدبِّر الأمور وتُعنى بشؤون

إن بروتا غوراس هو أوّل من ميّز بين المذكر والمؤنث والمحايد، وقسّم الكلام إلى اسم وصفة وفعل، وحدَّد أجزاء الخطاب المتين البنيان من مقدّمة ومدخل وترتيب وعرض ونقاش وتفنيد وخاتمة: هكذا يكون أوّل من وضع أسس المنطق والصرف والنحو.

أما غورجياس فقد ألّف كتاباً في الطبيعة وصل فيه إلى نتائج سلبية هي: ليس ثمة شيء موجود. ولئن كان ثمّة شيء موجود فلا يمكننا معرفته وإن توصّلنا إلى ذلك نبقَ عاجزين عن التعبير عن هذه المعرفة لغيرنا.

الفلسفة اليونانية

البشر، وهذا النظام لا يمكن أن يكون على الصعيد الإنساني إلا إذا كانت للإنسان نفس خالدة تنال في عالم الآخرة الثواب أو العقاب حسب استحقاقها.

وقال سقراط بوجود نظام يسيِّر الكون وعالم مثالي ثابت لا يمكن ولوجه بواسطة الحواس، فتوصّل بذلك إلى برهان جديد على وجود النفس وتحديد طبيعتها بأنها قوة مدركة مستقلة عن الحواس لا يؤثر فيها الزمان العابر. وتوصّل أيضاً إلى تصوُّر حياة أخرى عرفتها النفس قبل الحياة الأرضية وتعرّفت خلالها إلى الحقائق الإلهية الخالدة، ولا بدَّ من أن تكون ثمة نُظُم ثابتة للسلوك الإنساني وحكمة في الحياة ترتكز على المعرفة والفكر. والقوانين الخلقية ليست قوانين مصطنعة، بل تستمد معناها وجوهرها من طبيعة الفرد وطبيعة المجتمع. فالفضيلة تفرض المعرفة، بل هي بحد ذاتها معرفة.

لوحة تمثل سقراط

عاش سقراط ما بين ٤٦٩ و٣٩٩ق.م. ولم يترك لنا أثراً مكتوباً بل قضى حياته معلّماً ومبشّراً واستحق بذلك لقب «أبي الفلسفة». وكان مكتوباً فوق مدخل هيكل دلفس بأحرف من ذهب: «إعرف نفسك»، فاتخذ سقراط هذا القول شعاراً له وبرنامجاً لبحثه الفلسفي وحاول تحليل الطبيعة البشرية ومعرفة حقيقتها. وتبيَّن له أن كل إنسان يحمل في باطنه مبدأ المعرفة وبذورها وتوصَّل إلى ذلك من طريقين: **السخرية والاستقراء**. فسقراط يحمل مخاطبه على تحديد بعض الحقائق، ثم يُظهر له وهن تحديده ويسخر منه ويجعل السامعين يسخرون منه، ثم يحمله على اقتراح تحديد آخر حتى ينتهي أخيراً إلى تحديد مقبول.

الفلسفة اليونانية

لفظ سقراط آخر أنفاسه تحت تأثير السم الذي اختار أن يجرعه دفاعاً عن عقيدته وشهادة للحقيقة. لكن آراءه شهدت ازدهاراً قلَّ نظيرة في تاريخ الفكر الإنساني. هذه الآراء تمخّضت عن بعض الفكر الرئيسية وأهمُّها: ليس العالم المنظور هو الكون بكامله بل هناك عالم آخر فيه حقائق الأشياء التي لا ندرك بحواسنا إلاَّ ظلالها في هذا العالم، هذا العالم الآخر هو عالم المثل والأفكار المجرّدة والحقائق الأزلية، وعلى الإنسان أن يحدد السعادة التي يسعى إليها ويعرف لأجل ذلك قيمة العدالة والشجاعة والعفة والحكمة والفضائل الأخرى، وعلى المدنية أن تتبع نظاماً مثالياً يتقيَّد أهلها به ويؤمن لهم السعادة والقوة كأفراد والبقاء للدولة.

وقيل إن سقراط هو أوَّل من أنزل الحكمة من السماء وجعلها على الأرض. فقد أظهر بطلان البحث في تركيب السماء وطبيعة العناصر وجعل للمعرفة العلمية هدفاً واحداً هو الإنسان. فوضع للفكر الإنساني برنامجاً ما زال سارياً حتى اليوم. هكذا حدَّد سقراط العلاقات بين الله والعالم وأدخل في التفكير الفلسفي فكرة الغائية لأن العلة الفاعلة عنده خاضعة لعقل حكيم مدبِّر. فيكون سقراط بذلك من أقوى ممثِّلي العقل البشري.

● أفلاطون:

خلف سقراط فكان أشهر من سبك آراءه في قالب فلسفي واضح، وأضاف إليها كل ما جاء به من تقدُّمه وما جَادت به عبقريته الخلاَّقة وجعل منها وحدة محكمة الأجزاء متينة البنيان.

ولم تكن الأكاديمية التي أنشأها مدرسة بالمعنى الحقيقي، بل معهداً جمع فيه عدداً من الأصدقاء والتلامذة

لوحة تمثل أفلاطون

الفلسفة اليونانية

للبحث والدرس في جو علمي وإعداد رجال يستطيعون إدارة شؤون المدنية وفاقاً لمقتضيات العقل.

ولجأ أفلاطون أيضاً إلى الخرافة، كما فعل كثيرون قبله، للتعبير بشكل قصصي شعري عن حقائق مجرّدة صعبة الفهم. ولعلّه قصد من الخرافة التفريق بين الحقائق الواضحة التي لا تقبل الشك والافتراضات الظنية التي نلجأ إليها عندما تبدو لنا الحقيقة غامضة بعيدة المنال.

فتح مدرسة في أثينا سنة ٣٨٧ق.م وبدأ التعليم، وتركه مرتين: للسفر إلى سيراكوزا حيث أمل بتطبيق آرائه السياسية في دولة تسودها الفلسفة. لكنه عاد وتابع نشاطه الفكري حتى توفي سنة ٣٤٨ق.م.

ويتصف المذهب الأفلاطوني بالبحث عن الحقيقة أكثر ممّا يتصف بعرضها والبرهان عنها. وهذا ما جعل الفكر الأفلاطوني ديناميكياً متطوّراً من بدايته حتى النهاية. مع ذلك يمكن تفصيل أهم الموضوعات التي تناولتها فلسفة أفلاطون كما يلي:

حياته: ولد أفلاطون في أثينا عام ٤٢٧ق.م. من أسرة عريقة في النسب، وتثقف ثقافة تليق ببيت من أشرف بيوتات اليونان. واتصل بسقراط في سن العشرين ولازمه ثمانية عشر عاماً. ثم زار كريت وإيطاليا الجنوبية وصقلية ومصر.

● المدينة الفاضلة:

كان أفلاطون ينتمي إلى أسرة تؤهله لأن يتسلّم يوماً مقاليد الحكم لكن الأحوال السياسية والاجتماعية قضت بأن يظل بعيداً عنه. فلم يمنعه ذلك من أن يقضي حياته توّاقاً إلى إحلال نظام سياسي تسوده العدالة وتسيّره المبادىء الفلسفية.

هكذا ألّف كتاباً ضخماً سمّاه «الجمهورية» عرَض فيه مبادئه عَرضاً مسهباً. ويدور موضوع هذا الكتاب حول فكرة تحديد العدالة التي تظهر دائماً في المدينة من خلال مجموعة من الوظائف الموزعة وفاقاً لمقتضيات توزيع العمل، ففي كل مجتمع حاجات ورغائب متباينة متضاربة على الحكّام القائمين على تدبير المدينة أن يهذّبوها ويؤالفوا بينها.

وكما أن في النفس ثلاث قوى: قوة رفيعة هي العقل وقوّتين دونهما قيمة هما النفس الغضبية ومركزها القلب والنفس الشهوانية ومركزها البطن. وكما أن الشرط الأساسي لسعادة النفس وصحتها هو بتوازن قواها وسيطرة العقل على الشهوات، كذلك في المدينة الفاضلة ثلاث طبقات: الطبقة الذهبية أي الحكّام القائمين على تدبير المدينة. والطبقة الفضية التي على أفرادها التحلّي بالشجاعة والطبقة النحاسية وتكون فضيلتهم الأولى العفة. ولن يكون للمدينة صحة وسعادة ولن تسود فيها العدالة إلاّ إذا كانت القيادة بين أيدي العقلاء وخضع لهم ولأحكامهم جميع من سواهم.

لكن هذا كله لا يكفي لأن يهيىء للمدينة رجالاً صالحين. ووظيفة الرئيس الأولى هي أن يحفظ وحدة الدولة. وهذه الوحدة هي أولى فضائله. ولن يتحلّى الرؤساء بهذه الفضيلة إلاّ إذا عاشوا عيشة مشتركة، فلا ملكية خاصة، ولا ذهب ولا فضة ولا عقارات ولا وراثة. وإذا لم تتوافر في أبناء الرؤساء الصفات الضرورية ينبغي إسقاطهم إلى درجة سفلى. وعلى الرؤساء أن يعيشوا عيشة الأخوة وأن يتصفوا بالمزايا السقراطية الأربع: الحكمة والشجاعة والعدالة والعفة.

ويعيش «حارس الدولة» من السادسة عشرة إلى العشرين من سنيه حياة الجنود، ثم يمرّن على مهنته مدّة عشر سنوات متتالية، ثم يتدرّب على

للحفاظ على الوحدة في الدولة لا بدّ من سن قوانين تتضمّن أربعة أمور مهمّة هي: اشتراكية النساء والأولاد، والتمارين الرياضية والخلقية للرجال والنساء على السواء، والتربية العلمية والسياسية وتأمين قيادة الدولة من قبل الفلاسفة. أمّا الجُماع فيكون بالقرعة تحت رقابة أولي الأمر لإنجاب نسل منتخب.

ويختار الفلاسفة من بين الجنود. والفيلسوف هو الذي يتحلّى بحب الحقيقة والميل إلى البحث، ويفضل طريق اليقين على طريق الظن ويشغل عقله بما هو أزلي غير خاضع للصيرورة.

الفلسفة اليونانية

الجدل مدّة خمس سنوات يقضي بعدها خمس عشرة سنة في الوظائف الإدارية أو العسكرية ولا ينتقل إلى طبقة الرؤساء إلاّ بعد بلوغه سن الخمسين.

ولأن التغيُّر هو من سنن الحياة ويعتري كل ما هو مركّب، فمن الطبيعي أن لا تبقى المدينة على حالها، بل ينشب فيها الصراع بين الطبقات، وتسود طبقة الجنود ويُهمل تحصيل المعرفة ويتفشّى حب الكسب. ويعقب ذلك حكم الغني، وتنقسم المدينة إلى مدينتين: مدينة المعوزين ومدينة الأغنياء. ويثور المعوزون ويفرضون حكماً جديداً هو الحكم الديمقراطي وتطلق الحرية وتنشأ عنها المساواة. ويؤدّي حب الحرية حتماً إلى فقدانها وتُسلَّم مقاليد الحكم إلى طاغية يقضي على المدينة بإفساحه المجال للشهوات، ويعيش عبداً أو مستبداً يجهل الحرية الحقّة والصداقة الخالصة.

لكن أفلاطون بعدما عمُق تفكيره واتسّعت خبرته، تخلّى في كتابه «النواميس» عن الشيوعية والشراكة في الأملاك والنساء. وظل يركّز على التربية بإشراف الدولة وضرورة الخضوع للآلهة والتمسك بأهداب الدين.

● نظرية المثل:

تكوّن نظرية المثل نقطة الانطلاق وحجر الزاوية لفلسفة أفلاطون وهي ناتجة عن استخدام الاستقراء السقراطي والجدل الأفلاطوني. وتحلُّ هذه النظرية في الجمهورية في المكان الأول إلى جانب الآراء السياسية، بل تعتبر أشهر أجزاء الجمهورية وأبعدها أثراً.

فمثل بارميندس، يعود أفلاطون للتمييز بين الحقيقة والظاهر وبين طريق الحقيقة وطريق الظن: فالظاهر هو ما يقع تحت حواسنا ويكوّن الموجودات الجزئية التي تتصف بصفات متضادة. فالجميل جميل من ناحية وقبيح من ناحية أخرى، والعادل عادل من جهة وجائر من جهة أخرى، والأشياء الجزئية متوسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق، فهي لا تصلح لأن تكون موضوعاً للمعرفة بل للرأي، والمعرفة لا تكون إلاّ بالأشياء الثابتة التي لا يعتريها تغيرٌ ولا تحتوي على الأضداد.

وتتصف مثل الأشياء بالصفات التالية:

ـ إنها أجناس: إذ تعبّر عن مجموعة تدخل فيها الأشياء المتجانسة ولكنها في نظر أفلاطون جوهر أيضاً، وهذا ما يجعلها ثابتة فلا يعتريها تغيُّر. وهي أزلية لا تدخلها عناصر التضاد أو الفساد.

ـ المُثُل أعداد: ويلتقي أفلاطون، في ذلك، مع فيتاغورس ويقول أن المثل تترتّب أنواعاً وأجناساً ويتصل بعضها ببعض بشكل منظم فالحكم والشجاعة والعفة والعدالة تشترك كلها في صفة واحدة هي الفضيلة.

ـ المُثُل قائمة بذاتها وهي الحقائق ولا حقائق بعدها: ولا تحكم العامة على حقيقة الأشياء إلاّ بالاستناد إلى حواسّها. لكن الفيلسوف يعلم أن المثل خارجة عن متناول الحواس ولا يمكن إدراكها إلاّ بواسطة العقل. وتحرّر الحركة الجدلية الحكم من الظواهر الخادعة والرأي وتمكنه من رؤية الحقيقة المجرّدة والوصول إلى المعرفة.

يقول أفلاطون: «تصوّر كهفاً فيه أناس مكبلون بحيث يديرون ظهورهم إلى الباب ولا يستطيعون النظر إلى الوراء. وأمامهم جدار ينظرون إليه ولا يرون عليه إلاّ ظلالهم وظلال الأشياء التي تتحرك وراءهم والتي يلقيها عليه ضوء نار أشعلت وراءهم. فهذه الظلال يبدو لهم أنها الحقيقة الوحيدة لأنهم لم يتعرّفوا في وضعهم إلى سواها. وإذا ما استطاع أحدهم أن يحطم قيوده ويخرج من الكهف، فإنه يرى الحقيقة للمرّة الأولى ويفهم أنه كان مخدوعاً، والناس في هذا العالم سجناء والفلاسفة وحدهم أفلتوا من الأسْر وشاهدوا».

يقول أفلاطون: عندما أنظر إلى الناس حولي ألاحظ في ما بينهم اختلافات ظاهرة، ولكني ألاحظ شيئاً مشتركاً بينهم جميعاً يجعلني أسمّيهم أناساً. وهذا الشيء المشترك الموجود في جميع الكائنات المتجانسة حتى التي لا تقع منها تحت الحواس مثل العدالة والمساواة هو ما أسمّيه مثالاً.

الفلسفة اليونانية

الملك

ولإدراك هذه المُثل لا يمكن الاتكال على الاختبار الحسّي لأنه متعدد متقلب والمثال واحد ثابت. والمدرِك يتغيَّر والمُدرَك يتغيَّر، ولا تؤدي المعرفة الحسّية إلى غير الرأي. لكن الأشياء الجزئية، حين تعرِض لإدراك حواسنا، تحيي فينا ذكرى مُثلها وتعيد إلينا شيئاً من معرفتنا الغابرة.

وأخذ أفلاطون عن النظريات الطبيعية القائمة في عصره نظريَّة العناصر الأربعة وقال إنها تكوِّن عالم الطبيعة وهو نسخة عن عالم المثل وصورة محسوسة له حيث يولد كل شيء ليموت ويظهر ليتلاشى. ولئن كانت جميع الكائنات في تحوُّل دائم، فلا بد أن يكون ثمة مبدأ واحد تخرج عنه جميع الصور الجزئية وإليه تعود. وهذا المبدأ غير المنظور وغير الملموس الذي لا شكل له يسمِّيه أفلاطون بالمادة أو «الهيولى» وهي متحركة منذ الأزل وحيَّة ولها نفس.

● خلود النفس:

أخذ أفلاطون عن فيثاغورس فكرة وجود النفس قبل الجسد، ولا نستطيع التأكيد أنه آمن بهذه الحقيقة. ولكن ما لا يقبل الشك هو اعتقاده بخلود هذه النفس.

● نزعة أفلاطون التصوفية:

أفلاطون لم يبتكر التصوف ولكنه

الفلسفة اليونانية

اكتسب عنده شكلاً معيناً واستند إلى مبادىء فلسفية واضحة: فالجسد سجن للنفس لأنه مركز الأهواء والشهوات والمخاوف والأوهام وإذا أرادت النفس أن تصل إلى المعرفة وجب عليها تمزيق حُجب الجسد والتخلص من عبوديته.

● أرسطو طاليس:

آمن أرسطو إيماناً أعمى بإمكانية وصول العقل البشري إلى المعرفة، وهي في نظره بحثٌ عن الحقيقة، عن الكائن والعثور عليها: فالحقيقة والكائن في رأي أرسطو شيء واحد. وقبل أن يبدأ بالبناء الفلسفي عرض مذاهب من تقدّموه على محك النقد، ولاحظ أنهم عثروا على بعض الحقيقة وضلّوا السبيل في أكثر الأحيان:

وأرسطو هو الذي وضع المنطق

أرسطو

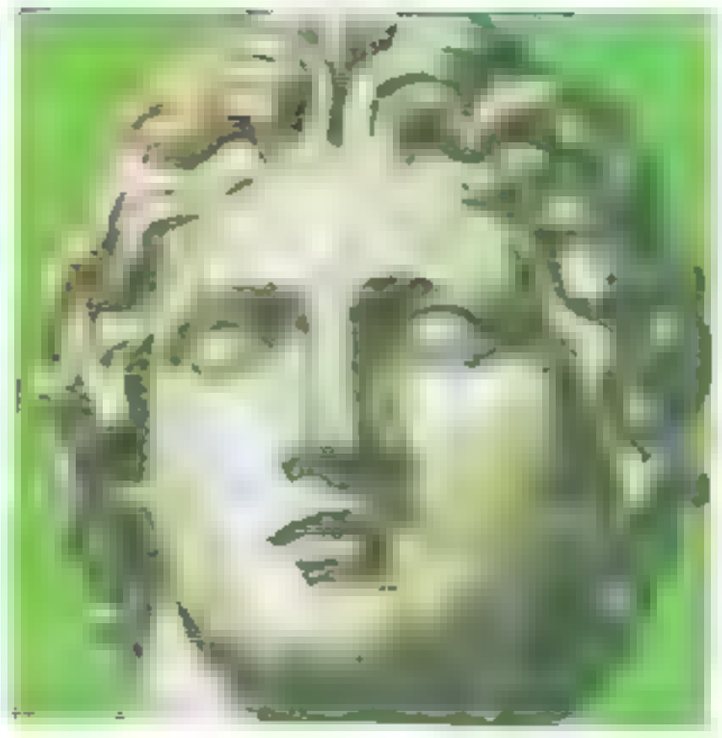
وحدّد قوانينه ورتّب أجزاءه والمنطق بنظره ليس علماً بل آلة للعلم. ولهذا أطلق اسم «الأورغانون»، أي الآلة، على مجموعة كتبه المنطقية.

ويبدأ منطق أرسطو «بالمقولات» التي تبحث في الحدود، العبارة، وفي القضايا. ثم تأتي الأقسام الثلاثة التالية: التحليلات الأولى، أي دراسة شكلية للقياس، التحليلات الثانية، أي البحث عن الحقيقة بواسطة البرهان

حياة أرسطو: ولد أرسطو في استاجيرة سنة ٣٨٤ق.م. من أسرة توارثت مهنة الطب أباً عن جد. بعد موت والديه، وفي سن السابعة عشرة من عمره، انتقل إلى أثينا حيث دخل الأكاديمية تلميذاً لأفلاطون وقضى فيها عشرين سنة حتى موت أستاذه.

وسنة ٣٤٣ دعاه فيلبس المقدوني ووكل إليه تربية ابنه الاسكندر. وحين بدأ الاسكندر حملته على الشرق سنة ٣٣٦، انتقل أرسطو إلى أثينا وكان فيها عام ٣٣٥ حيث أنشأ مدرسته الشهيرة بالقرب من هيكل أبولون اللوقي، فعُرِفت باسم لوقيون. وكان أرسطو يتحدث إلى تلامذته ويناقشهم وهو يتمشى في الحديقة، فعُرِفت فلسفته بالفلسفة المشائية.

بعد موت الاسكندر، قوي الحزب المناوىء لمقدونيا في أثينا، وأصبح أرسطو معرضاً للخطر من جرّاء الصلات التي كانت تربطه بالمقونيين، فهرب إلى خليكس في أوبيه بعدما ترك زعامة المدرسة لصديقه تيوفراستوس ولجأ إلى صديق له هناك. ثم توفي عام ٣٢٢ وله من العمر اثنتان وستون سنة.



الاسكندر المقدوني

المنطقي، والمواضيع الجدلية والسفسطة، وهي دراسة البراهين المقبولة التي تفتقر إلى شرط أو أكثر من الشروط التي يفرضها العقل.

يحتوي المنطق عند أرسطو على العناوين التالية:

● المقولات:

وجعلها أرسطو عشراً وهي: الجوهر مثل الإنسان، الكم أي الطول، الكيف مثل الأبيض، الإضافة مثل الضعف، المكان مثل المدرسة، الزمان مثل الأمس، الوضع مثل الجلوس، المُلك مثل الثروة، الفعل مثل يقطع، الانفعال مثل يغضب. وهذه المقولات هي كل ما يمكن أن يقال عن الكائن.

● كتاب العبارة:

وفيه يحدد أرسطو «القضية» ويقول أنها مؤلفة من جزءين أساسيين «الاسم» و«الكلمة» أي الفعل، والاسم لفظة

الفلسفة اليونانية

دالة مجرّدة من الزمان، أما الكلمة فتدل، مع ما تدل عليه، على زمان، ثم ينتقل إلى الحكم البسيط فيحدَّد، بأنه لفظ يدل على أن الشيء موجود أو غير موجود بحسب قيمة الأزمان. وهو يكون إمّا موجباً أو سالباً أو جزئياً أو كلياً.

في دراسته الحركة توصل أرسطو إلى دراسة المحرّك الأوّل فلاحظ:

- **أن الحركة أزلية لا بداية لها ولا نهاية.**
- **ثمة أشياء تكون أحياناً متحرّكة وأحياناً ساكنة.**
- **كل ما يتحرك يحرّكه شيء آخر خارج عنه.**
- **المحرّك الأوّل ساكن غير متحرك لا تحركه ذاتية ولا عرضية.**
- **المحرّك الأوّل متصل والحركة الدورية متصلة وغير متناهية.**
- **الحركة الدورية هي أوّل أنواع الحركة المكانية.**
- **لا أجزاء ولا أبعاد للمحرّك الأوّل بل هو قائم في قطر دائرة الكون.**

• القياس:

ويقسم أرسطو العلوم إلى نظرية وعملية وصناعية، تشمل الأولى الإلهيات أو علم ما وراء الطبيعة، ويُطلق عليها اسم الفلسفة الأولى ثم الطبيعيات والرياضيات. ويؤكد أن غاية الإنسان القصوى هي المعرفة. والحكمة الحقة ليست في معرفة العلل، بل معرفة العلل الأولى الكلية وهي أربعة: العلة الفاعلة، العلّة الصورية، العلّة المادية والعلّة الغائية، ويعود إلى تحديد الفلسفة على أنها «دراسة الكائن بما هو كائن».

وحين يأخذ الجوهر صفة من الصفات يصبح عرضة للتغيُّر وفق مقاصد ثلاثة هي: المادة والصورة: والصورة عند أرسطو هي الشكل الخارجي أو الكمال الأخير الذي يبلغه الشيء ويختص به، وكل جوهر مؤلف من مادة يسمّيها أرسطو هيولى والصورة هي التي تكيّف الجوهر. والصورة صورة لما دونها ومادّة لما فوقها: فاللوح صورة بالنسبة للخشب ومادّة بالنسبة للسرير.

وينتقل أرسطو تدريجياً في المادة والصورة إلى القوة والفعل. فيلاحظ أن الأشياء المصنوعة على نوعين: منها ما هو من صنع الإنسان ومنها ما هو من صنع الطبيعة. والانتقال من القوة إلى الفعل حركة، والطبيعة في نظره هي مبدأ الحركة.

• علم النفس

عند البحث في طبيعة النفس لاحظ أرسطو وجود أنواع مختلفة من الأنفس، لا تختلف بحيث يصبح من الصعب علينا أن نجد لها طبيعة واحدة مشتركة، وهذه الأنواع تترتّب بحيث يفرض كل نوع منها الأنواع التي جاءت قبله دون أن تفرضه تلك التي تأتي بعده.

وتأتي النفس العادية في أدنى مرتبة وهي لا يخلو منها كائن حي، سواء أكان من عالم النبات أو من عالم الحيوان، ثم تعقبها النفس الحاسّة في الحيوانات ولا تقتصر وظيفتها على الإدراك بل تشعر أيضاً باللذة والألم فتشكّل، في هذه الحالة، الشهوة. وتنبثق عن الإدراك المخيّلة التي تتحوّل إلى ذاكرة وعن الشهوة تنبثق الحركة. وتظهر عند الإنسان قوّة خاصة هي العقل.

ويعتبر أرسطو النفس والجسد عنصرين لا يفترقان من جوهر واحد. فالنفس ليست إلاّ صورة للجسد لا تستطيع الوجود خارجاً عن مادتها والعقل الفعّال لا يعرف الفناء بل يبقى بعد الجسد. وللنفس ميزات ثلاث: إنها مبدأ للحركة لكنها لا تتحرك، إنها تعلم مع أنها غير مركّبة من العناصر التي يتركب منها ما تعلمه، إنها ليست من مادة جسمانية، ويحدّدها أرسطو بأنها صورة الجسد أو فعله، أو هي كمال أوّل لجسم آلي له الحياة بالقوّة. ومن قواها: التغذية، الإحساس، الحس المشترك، المخيّلة، الحركة، الفكر، العقل الفعّال والعقل المنفعل.

اللّه: وجاء أرسطو ببراهين متعددة تثبت وجود اللّه.

إن اللّه علّة فاعلة وعلّة غائية في آن واحد. وهو يحرّك السماء الأولى، وهذا يعني أن له نفساً، والأفلاك الأخرى يحرّك بعضها بعضاً بحيث أن المحرّك الأوّل يحرك الكل: الشمس وتعاقب الليل والنهار، ويحدث جميع ظاهرات الحياة الأرضية، ويحرّك

الفلسفة اليونانية

العقول من حيث هو موضوع شوقها وحبها.

في السياسة والأخلاق:

اعتبر أرسطو أن الفضيلة هي حد وسط بين حدَّين متقابلين: فالكرم وسط بين التبذير والشح، والشجاعة وسط بين التهور والجبن. والعاقل من تجنب الظرفين وسار في الطريق الوسطى.

وعلى ضوء هذه النظرية بين أرسطو آراءه السياسية التي تخالف آراء أفلاطون. فالملك والأسرة أمران ضروريان للإنسان، والعائلة كتلة اجتماعية لا يستطيع الإنسان أن يعيش بدونها، ولا تكون العائلة سعيدة إلاَّ إذا كانت المرأة شريكة لزوجها خاضعة له، وكان الأولاد خاضعين لوالديهم يكرمونهما. وليس للأولاد حقوق إنما على الوالد واجب تربية أولاده وتنمية ما عندهم من مواهب ومؤهلات.

من هذا المنطلق، يجب فهم المدرستين الرئيسيتين اللتين قامتا بعد أرسطو، أي المدرسة الأبيقورية والمدرسة الرواقية.

● المدرسة الأبيقورية:

ولد أبيقورس في ساموس سنة ٣٤٢ق.م وكان متوقِّد الذكاء في حداثته فأحسَّ، منذ نعومة أظافره، بأن شقاء الناس ناجم عن الخوف: من الآلهة ومن الموت. فراح يسعى لعلاج لهذا الخوف يحرر البشريَّة. ويقوم مذهب إبيقورس على المبادىء التالية:

- إنه يؤمن بوجود الآلهة، لكنه يعتبر أنهم لا يعنون بالعالم وإلاَّ لما كانت الصاعقة تدك هياكلهم وتبقي على المجدِّفين عليهم.

- ليست الطبيعة من صنع الآلهة، وقد أعطى لوكيبوس وهيرقليطس الكفاية في فهمها وتفسيرها: فلا شيء يأتي من العدم ولا شيء يعود إلى الجسد كالسائل في الإناء؛ فعند انكسار الإناء يسيل منه السائل وتتفرَّق أجزاؤه. وتفكك الجسد يتبعه تفكك النفس.

ولأن النفس هي مبدأ الحياة في الإنسان، والروح هي مبدأ الفكر، وكلتاهما مادّيتان تتألفان من ذرَّات، فلا داع للخوف من الآلهة وهم غافلون عنّا. ولا داع للخوف من الموت والموت انحلال النفس والجسد، لا في الحياة ولا بعد الموت، لأننا بعد الموت نعود كما كنا، قبل مجيئنا إلى الحياة، مجموعة من الذرات ستأتلف لتكوِّن أجساداً أخرى ونفوساً جديدة، هذا هو مصير الإنسان ومن عرفه وجد الطمأنينة والراحة.

على ضوء هذه الحقيقة بيّن أبيقورس مذهبه الخلقي وهو أهم ما في فلسفته وأبعده أثراً: فالقاعدة الأساسية في الأخلاق هي أن يعيش الإنسان وفاقاً لنواميس الطبيعة. وأوّلها هو الحصول على السعادة وما السعادة إلاَّ في اللذة. وتنقسم اللذات إلى قسمين: لذات الجسد ولذات النفس، أي الأمان والاطمئنان وراحة البال... وهي أفضل من الأولى وتقسم بدورها إلى قسمين: لذات متحركة ولذات ساكنة.

وللإنسان ثلاثة أنواع من الرغبات، أوّلها طبيعية وضرورية للحياة كرغبة الأكل والشرب والثانية طبيعية غير ضرورية للحياة كلذة ممارسة الجنس والثالثة غير طبيعية وغير ضرورية كلذة السيطرة. والعاقل هو الذي يشبع الأولى ويقلل من إشباع الثانية ويعرض عن الثالثة، وهو من عاش بالقليل واكتفى بالضروري واحتقر ما عدا ذلك.

ويقول إبيقورس: «عندما أقول أن اللذة هي غاية الحياة، لا أقصد بذلك ملَّذات الذين لا يستطيعون كبح شهواتهم ولا اللذة الجسدية، كما يدَّعي الذين لا يعرفون مذهبي أو لا يفهمونه، إنما أعني باللذة عدم الألم الجسدي والاضطراب النفسي».

بعد أفلاطون وأرسطو، استنفد الفكر اليوناني إمكاناته وأصيب بدوار بعد ارتقائه القمم التي وصل إليها، فعَدَل عن الماورائيات وعاد إلى الموضوعات المألوفة يعالجها وانحصر نشاطه في ثلاث مشكلات رئيسية، هي: المشكلة المنطقية، المشكلة الطبيعية والمشكلة الخلقية. وكانت عودة إلى سقراط وإلى الأهمية التي علَّقها على القضايا الخلقية. ولم يعالج الطبيعة إلاَّ لأن حلَّ المشكلة الخلقية متعلِّق بحل مشكلاتها ولم يُعالج المنطق إلاَّ من حيث هو الآلة التي تمكِّن من معالجة المشكلتين السابقتين.

الفلسفة اليونانية

الرعب

● الرواقية:

هي ليست من وضع مفكر واحد، بل مذهب تشكّل مع الزمن، وضع أسسه زينون السّيتي وبلغ ذروته في روما مع شيشرون وسنيك وأبيكتات ومارك أوريل. ولهذا المذهب آراء في المنطق والماوراثيات والطبيعيات. لكن الأخلاق هي هدفه الأسمى ولا قيمة لكل ما عداها من مواضيع إلاّ بقدر ما تتعلّق بها.

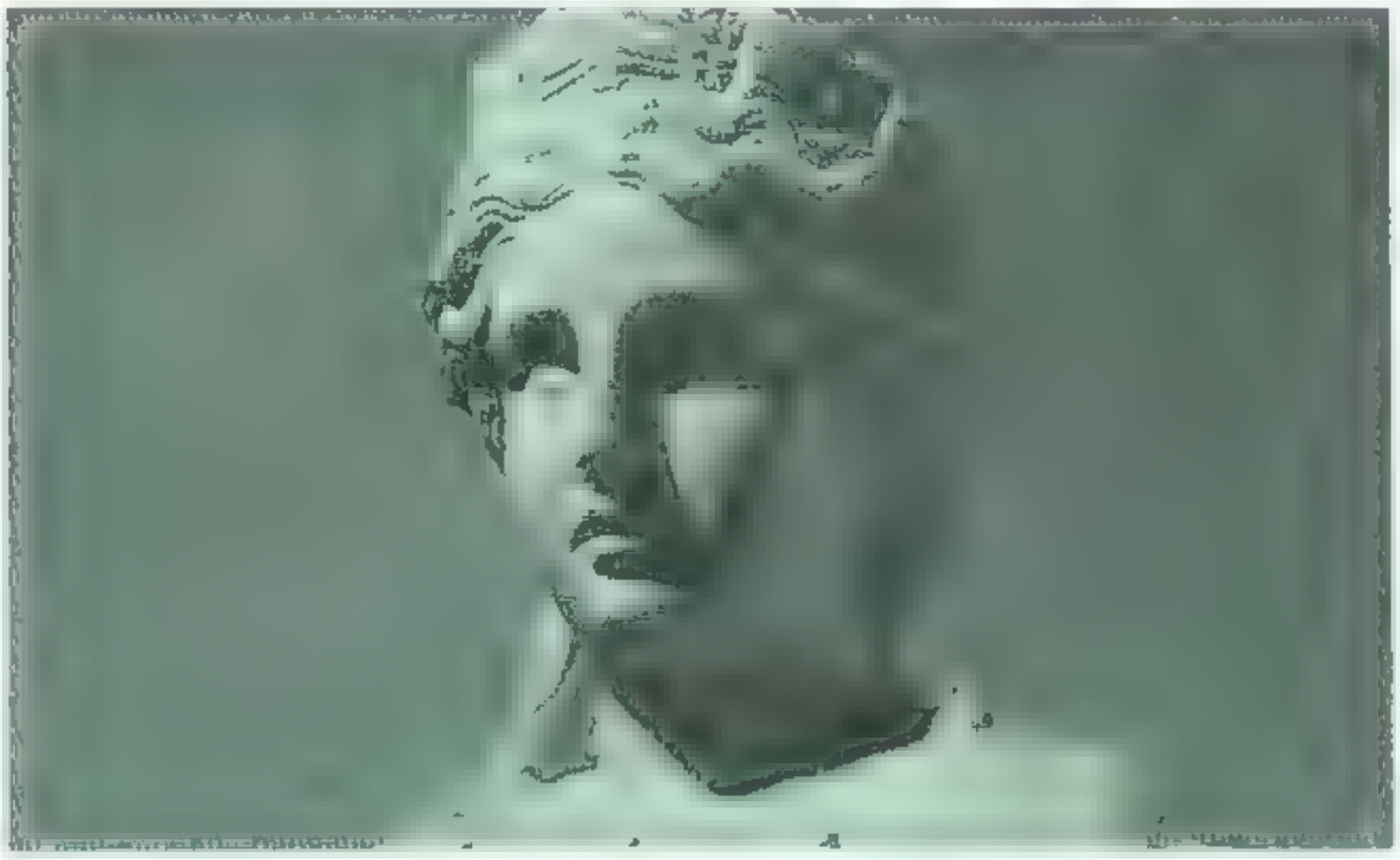
ويفرّق الرواقيون بين الظن والمعرفة: فهي ليست معرفة المعقولات التي يصل إليها العقل كما اعتقد أرسطو، ولا هي معرفة المثل بالتذكر كما زعم أفلاطون، بل هي معطيات الحواس لأن الإحساس هو الأساس في المعرفة، وهي أقوى عند الرواقيين عمّا هي عليه عند أبيقورس: فقد لاحظ الرواقيون أن جميع ما في الكون دقيق التركيب وأن الظاهرات الطبيعية تسير وفق قوانين عجيبة وأن آلات الحياة تعمل بنظام لحفظ الأشخاص والأنواع، والعقل هو العامل الفعّال الذي يؤمن الجمال والانسجام في الطبيعة. وهذا العقل هو الله الذي ليس خارجاً عن الكون، بل متغلغل في جميع أجزائه. ويصل الرواقيون إلى هذه النتيجة: إن الله والعالم والطبيعة شيء واحد، فمن خضع لقوانين الطبيعة فقد أطاع الله وسار وفاقاً لمقتضيات العقل.

إن العقل عند الرواقيين نار لطيفة، إلهية، حكيمة، منظمة، تلتهم العالم في نهاية السنة الكبرى، التي تعادل ١٨٠٠٠ سنة. ثم تعمل على تكوين عالم جديد، إلى ما لا نهاية. وكل كائن حي مؤلف من هذين العنصرين، ففي جسده جزء من المادة الكلية، وفي نفسه جزء من النار الكلية العاقلة. ويفوق الإنسان جميع الكائنات الحية لأنه يتميّز بالعقل وهو قبس من الطبيعة الإلهية.

الفلسفة اليونانية

نظام الكون كما رسمه الرواقيون

الفلسفة اليونانية



بيرون

ويستمد الرواقيون أسس مذهبهم الخلقي من الآراء الطبيعية فقاعدتهم الخلقية الأولى هي أن يعيش الإنسان وفاقاً للطبيعة ولأن الطبيعة والعقل شيء واحد فغاية الأخلاق أن تجعل عقل الإنسان يسيطر على سلوكه. وتنافي الشهوات العقل لأن الحياة الخلقية تحتم محاربة الشهوات واستئصالها.

أمّا السعادة القصوى فتكون بالطمأنينة والسلام الداخلي وعدم الاضطراب النفسي والصفاء التام، بينما يعود الاضطراب إلى سببين: أن نُحرم ما نشتهيه وأن يحدث ما نخشاه. وحين نزيل هذين السببين نعيش سعداء. ونزيل السبب الأوّل بنزع الشهوات من قلبنا. ويحتوي السبب الثاني على شقين: الأوّل يتعلّق بنا ويخضع لإرادتنا والثاني مستقل عنا ويشكل ما يسمّونه بالخيرات كالصحة والحياة والثروة والجاه. ويكمن سر السعادة في لا مبالاتنا بهذه الخيرات المزعومة. وإذا كانت السعادة في صنع ما نريد فعلينا أن لا نريد إلاّ ما نستطيع فعله.

> تشكل اللامبالاة الفضيلة الأولى في نظر الرواقيين: لامبالاة تجاه الألم والموت وتجاه اللّذة والحياة. والحكيم هو من يتوصل إلى هذه الدرجة فيملك جميع الخيرات ويصبح في غاية الغنى والقدرة والحرية والسعادة. والحكيم هو الذي يتوصل إلى القول: «كل شيء خير في نظري إذا أنا شئت ذلك».

● مذهب التشكك:

نشأت، بعد أرسطو، مع الأبيقورية والرواقية مذاهب أخرى أهمُّها مذهب التشكك.

ويرى المشككون، وعلى رأسهم، بيرون، أن معطيات الحواس لا تستحق ثقتنا، فنحن نرى أن الحيوانات تختلف بتركيبها وبشكل آلاتها الحسّية، ونرى أن جميع الناس لا يدركون الإدراك الواحد، وأن الحواس المختلفة عند الإنسان السّليم لا تتفق معطياتها، ويختلف الإدراك في حال الصحة عنه في حال المرض وتختلف أشكال الأشياء بالنسبة إلى أوضاعها وأبعادها، أضف إلى ذلك ما تدخله العادة من تغيُّر في إدراكاتنا ومن يثق بمعطيات حواسه، ظن يقظة ما هو رؤيا وحقيقة ما هو وهم وخيال.

وليس من يتبعون العقل أكثر خطأً في الحصول على الحقيقة ممّن يتبعون الحواس، لأن خاصّة الخطأ أن يعتبر نفسه صواباً. ومن محكُّ الحقيقة؟ وما هي العلاقة التي إذا ما وجدناها عرفنا بها الحقيقة؟ وكيف يتفق الناس على رأي وما يبدو لبعضهم يقيناً يظهر لغيرهم خطأ أو موضوع ريب؟ والعاقل هو الذي يتوقف عن الحكم ولا يفضّل رأياً على رأي، لأن جميع الحقائق نسبية وجميع الآراء متساوية.

هكذا أصبحت الفلسفة بعيدة تدريجياً عن المشكلات الصميمية التي عالجها أفلاطون وأرسطو. وأصبحت فناً من فنون المنطق يرمي إلى عرض الآراء والنظريات المختلفة ومناقشتها.

● الغنوصية أو الأدرية:

شهد القرن الثاني للميلاد غلياناً فكرياً ودينياً لم يعرف له التاريخ مثيلاً. فالعقول الحائرة راحت تسعى إلى

الفلسفة اليونانية

طريقة تمكّن النفس البشرية من الاتصال باللّه. ولم تعد الغاية المقصودة معرفة ما إذا كان اللّه موجوداً ولا البرهان على وجوده بطريقة عقلية، بل الوصول إلى معرفة «غنوصية» أي «أدرية». وهذه المعرفة تنتج عن تجربة موحّدة تمكّن الإنسان من الوصول إلى اللّه ومن الاتحاد به اتحاداً حقيقياً.

هذه المحاولات نجمت عن قلق ديني عميق ظهرت أولى بوادره قبل المسيحية، في العقائد الشرقية، وتجاوبت أصداؤه في كثير من الفلسفات اليونانية، ولا سيّما الأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية. فقد وجد في هذه الفلسفات غذاءً له. وعندما ظهرت المسيحية حاول أن يتبنّاها ويصهرها في بوتقة واحدة مع النزعات الدينية والفلسفية المختلفة.

ولم يكن هناك مذهب غنوصي واحد واضح المعالم والحدود، بل مذاهب مختلفة تشترك في بعض الصفات وتسعى جميعها إلى غاية واحدة: جعل الوحي الإلهي «غنوصاً» أي معرفة من شأنها تمكين الإنسان من الاتحاد باللّه.

بالرغم من اعتبار أصول الغنوصية مجهولة ونشأتها قديمة، يعتبر التاريخ مرسيون مؤسّسها: فقد جعل منها مذهباً تسير عليه جماعة تبعت تعاليمه منذ سنة ١٤٤م. وأغرب ما في مذهب الغنوصيّة أنها تأبى إلاّ الانتساب إلى المسيحيّة رغم عدم تمكنها من الاتفاق معها.

فيما انحصرت «غنوصية» مرسيون ضمن إطار المسيحية، فقد جاء بازيليد بنظريات كونية غريبة جادت بها مخيلته الخصبة. ويقول بازيليد، وهو سوري انتقل إلى الاسكندرية حوالي سنة ١٣٠م حيث علّم مذهبه، ما يلي:

«كان في البدء وفوق كل شيء إله غير مولود، ليس شيئاً وفيه كل شيء، أي أن فيه أهراء تحتوي بذور جميع الكائنات وتحيط به كرة تفصله تماماً عن الكون. وفي وسط هذه الأهراء أحدث اللّه كائناً هو الركن الأعظم الذي أصبح مبدأ للكون القائم بين الكرة العازلة وكرة القمر، وعنه صدر ابن كان مبدأ الكائنات مختلفة هي: العقل والكلمة والحكمة والقدرة تسكن السماء الأولى وتنشأ عنها كائنات أخرى تسكن السماوات الـ٣٦٥ وآخرها سماء القمر التي نراها فوقنا ويسكنها إله اليهود.

هذا الإله الأخير أراد أن يوسّع نطاق ملكه فكوّن الأرض والإنسان من مادة أزلية. والإنسان كائن مزدوج ينتمي بجسده إلى عالم المادة وبنفسه إلى العالم الإلهي.

أمّا فلنتين الذي علّم في الاسكندرية حتى سنة ١٣٥م. وفي روما حتى سنة ١٦٠م، فقد قام بجهد لتركيز الغنوصية، أي تلك المعرفة التي تؤمن الخلاص لمن حصل عليها وتحل مشكلة الشر في العالم. فالشر موجود في الخليقة ولا بد أن يكون أصله في عمل الخلق ذاته. لكن الإله الأعظم خير محض ولا يمكن أن يكون خالق الشر، فلا بد إذن من نسبة هذا الشر إلى كائن آخر لا يختلف في طبيعته عن مهندس الكون عند أفلاطون.

وكان لا بدّ للغنوصية من أن تثير في العالم المسيحي من يحاربها، وأوّل من قام بهذه المهمّة كان أسقف غالبا «إيرنه» الذي أنكر وجود وسيط بين اللّه

ظن «الركن الأعظم» أنه الإله الأعلى، كما ظن الركن الذي يعبده اليهود أنه هو الإله الأوحد. وكان لا بد من التفكير عن هذه الخطيئة الناجمة عن الجهل، جهل الحقيقة، فكان الإنجيل، أي الغنوص، الذي أظهر للركن الأعظم خطأه، وكان يسوع الذي بشّر الناس بإنجيله وأكمل فداء الكون وأعاد الأمور إلى حالتها الطبيعية.

ينحصر مذهب مرسيون في ما يلي: «لا يكمّل العهد الجديد العهد القديم بل يناقضه. فإله اليهود ناقص وعمله ناقص، فهو ليس خالق العالم بل منظّم له من مادة أزلية هي مبدأ الشر. لذا أخفق المهندس في عمله، وحصل هبوط الملائكة من السماء وسقوط الإنسان ليحولا دون الإصلاح الذي حاوله، فانتقم لنفسه بفرضه على الإنسان قوانين قاسية يدعمها عقاب رهيب. ولكن، هناك إله غريب لم يعرفه اليهود، هو إله عدل ومحبّة جاء المسيح وبشّر الناس به. والمسيح هو هذا الإله نفسه تأنس ليفتدي البشر، فأصبح الفداء المحور الذي يدور حوله تاريخ الكون بأسره».

الفلسفة اليونانية

برونزية تمثل فلتين

والخلق وأكّد أن اللّه خلق حتى مادة خلقه من العدم.

وفي القرن الثالث، أصبح المركز الحقيقي للفكر المسيحي في الاسكندرية حيث التقت الديانة المصرية القديمة باليهودية والنصرانية، وازدهرت الفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية والرواقية.

من إحدى نتائج فتوحات الاسكندر المقدوني أنها وصلت بين اليونان وسوريا والاسكندرية، فالاسكندرية غدت عاصمة الدولة المصرية وما عتّمت أن صارت أهم مركز للعلوم والآداب، وملتقى التقاليد الشرقية القديمة، وأسرار الأروفية والفيتاغورية ونظريات الفكر اليوناني. وقد تصادمت فيها هذه العناصر المختلفة، فتنافرت حيناً وتآلفت أحياناً وانبثقت من التقائها نظريات جديدة ومذاهب مبتكرة.

والتقى في الاسكندرية الشرق والغرب، أي الفلسفة اليونانية وما طرأ عليها من تغيُّر في البيئة الرومانية، والشرق أي تلك الطائفة من العقول التي لم تختمر بعد ولم تألف الجدل المنطقي، وتأخذ بجميع العقائد غير مفرقة بين المعقول وغير المعقول. ومن بين هؤلاء كانت طائفة اليهود الذين آمنوا بشريعة موسى وبالعقائد التي علّمها، من إله واحد وخالق للعالم... إلخ فراحوا يبحثون في الفلسفة اليونانية عمّا يدعم عقيدتهم ويبررها.

فنشأ عن ذلك تياران: تيار ديني يهودي يوناني، وتيار فلسفي ضم إليه عناصر مختلفة فأسفر عنه نشوء الأفلاطونية الحديثة.

● التيار الديني:

حاول كل من هرميب (٢٠٠ق.م)

يعتبر كليمنضس الاسكندراني أشهر مفكّري المسيحية في مدينة الاسكندرية، فقد ألّف كتباً عدة، منها كتاب يبرهن على أن الفلسفة في ذاتها ليست شراً، وأن المعرفة معرفتان: إحداهما عن طريق الوحي، بدأت في العهد القديم واكتملت في العهد الجديد، والثانية عن طريق العقل الطبيعي وهي التي جاء بها فلاسفة اليونان. ويشبه تاريخ المعرفة الإنسانية مجرى نهرين عظيمين: الناموس اليهودي والفلسفة اليونانية، وقد تفجرّت المسيحية عند ملتقى هذين النهرين. فالناموس لليهود، والفلسفة لليونان والفلسفة والناموس والإيمان للمسيحيين ولا تتنافر الفلسفة مع الإيمان، لأن الإنسان يملك مزية تفرّق بينه وبين الحيوانات. هذه المزية هي «الحكمة»، وهي «الفكر» حين تعرف المبادىء الأولى، وهي «العلم» و«المعرفة» حين تستند إلى هذه المبادىء لتتوصل إلى المعرفة البرهانية، وهي «تقنة» حين تعالج القضايا العلمية، وهي «إيمان» حين تنفتح على التقوى وتؤمن بالكلمة وتقود الإنسان للخضوع إلى وصاياه. وهي في جميع مظاهرها التي ذكرناها تبقى واحدة لا تتعدّد.

الفلسفة اليونانية

العلوم

وأريسطوبول (١٥٠ق.م) التوفيق بين العقيدة اليهودية والفكر اليوناني. ثم جاء فيلون الذي ولد عام ٢٥ق.م وشقّ طريقاً جديدة، وقال إن الحقيقة كلها موجودة في التوراة، وكان المذهب الأفلاطوني قد توصّل إلى الحقيقة، فأخذ فيلون على عاتقه التوفيق بين الحقائق المنزلة والفلسفة الأفلاطونية. وأكد أن هذا التوفيق ممكن شرط أن نعرف كيف نؤوّل نص التوراة على ضوء الفلسفة.

● الأفلاطونية الحديثة: فلسفة أفلوطين:

لا نستطيع فهم فلسفة أفلوطين إلاّ إذا ألقينا نظرة سريعة على القرن الثالث الميلادي الذي نشأت فيه. هذا القرن كان عهد اضطراب شاهد انهيار الوثنية والحضارة القديمة، في سلسلة من الحروب والنكبات، كالطاعون والجوع. وهذا ما أفقر الامبراطورية الرومانية وأنهكها. وأصبح الحكم في أيدي جماعات بربرية تجهل الفلسفة والآداب والعلوم وتتنكر لها.

في جو القلق والاضطراب هذا راح بعض العقول يسعى وراء السعادة في عالم غير هذا العالم ويبحث في الفلسفة عن طريق يؤدّي إلى التحرُّر والخلاص. ولم يقصد أفلوطين أن

قال فيلون إن الكائن الذي قال به أفلاطون هو الإله الذي بشرّ به موسى، وإنه فوق الجوهر والفكر خارج عن الزمان والمكان، لا يقبل الكيف ولا يحدُّه العقل، وهو المثال والخالق لكل موجود، لكنه لم يخلق مباشرة لأن عمله لا يكون إلاّ عن طريق وسطاء يسمّيهم فيلون: قوى، مثل، ملائكة وشياطين. ويخلط فيلون بين مفهومين متناقضين، مفهوم المثل الموجودة في العقل الإلهي ومفهوم الملائكة التي يستخدمها الله، ويغدق عليها فيلون الألقاب فهي: قيّمات، خدم، نوّاب، عُمُد، آلات، أدوات، نِعَم الله، كاروبيم، ملائكة، رؤساء ملائكة ومرسلات. ويسمّي الله الشمس المعقولة والقوى الخاضعة له حكمة الله ويقول أنها تفيض عنه وتنبثق منه. هكذا يخلط بين تعابير الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية والتوراة.

ويؤوّل فيلون سفر التكوين منكراً إمكان الخلق من العدم: فالعالم قديم في مادته، محدثٌ في شكله، لكن حدوثه كان قبل الزمان. وما الزمان إلاّ نتيجة لحركته وقد خلق الله أوّلاً عالماً معقولاً وإنساناً مثالياً وعناصر وأحياء بالفكر ثم كوّن العناصر والأحياء المادية والإنسان المنظور.

الفلسفة اليونانية

يعلّم تلامذته حقائق جديدة بقدر ما كان قصده إعدادهم لحياة سعيدة. فهو فيلسوف ومتصوف في آن واحد، وهو في سعيه لفهم الحقيقة يحاول أن يتعدّى المادة ويتطهّر إلى أن يتّصل بالعقل الإلهي.

حياته وآثاره: ولد أفلوطين في ليكوبوليس، إحدى مدن مصر حوالي سنة ٢٠٣م. ونشأ في الاسكندرية حيث درس الفلسفة على أمّونيوس السقّا. ثم رافق الأمبراطور غورديانوس إلى الشرق في الحملة التي قام بها عام ٢٤٢ ضد الفرس، قاصداً من التحاقه بجيش القيصر التعرّف إلى الحكمة الهندية. ومن غريب الصدف أن مؤسّس المانوية كان ملتحقاً بالجيش الفارسي.

بعد هزيمة غورديانوس، هرب أفلوطين إلى روما حيث أخذ يعلّم، حوالى سنة ٢٤٤م، وضمّ إليه نخبة من التلامذة المعجبين به، وجمع بين عمق التفكير ونقاوة السيرة وحياة الزهد والتقشف.

ولم يبدأ بالتأليف إلاّ في سن التاسعة والأربعين. ومن مؤلفاته:

- التاسوعات التي جمعها تلميذه فرفوريوس الصوري، وهي كناية عن ٥٤ رسالة صغيرة ضمّت في ست مجموعات تحتوي كل مجموعة منها على الإنسان والأخلاق والثانية والثالثة العالم المحسوس والعناية الإلهية والثلاثة الباقية أحد أفراد الثالوث الأفلوطيني أي: موضوعات مختلفة في التاسوعة الواحدة.

يقول إميل برهيه: «نجد عند أفلوطين نظرة مزدوجة إلى الواقع: فمن جهة، نرى نظرة تشبه أسطورة النفس، يتوزّع فيها الكون إلى مساكن طاهرة وغيرها نجسة ترتفع فيها النفس أو تهبط، وتتضامن فيهاالحياة الداخلية للنفس مع المسكن الذي تحلّ فيه. ومن جهة ثانية، يبدو الكون سلسلة من الأشكال التي يتعلّق كل شكل منها بالشكل الذي يتقدّمه، بحيث يستطيع العقل فهم نظامه. وفلسفة أفلوطين تدور بأسرها حول البرهان على أن هاتين النظرتين لا تتنافيان حول إثبات القيمة الدينية للفلسفة العقليّة».

يقول أفلوطين: «إن النفس البشرية التي جُعلت في الجسد هي عرضة للشر والألم، وهي تعيش في الشقاء والخوف والشوق وفي جميع الشرور، والجسد لها بمثابة سجن ولحد والعالم بمثابة «كهف ومغارة» و«النفس بطبيعتها نقية طاهرة لكن اتصالها بالمادة يفقدها نقاوتها دون أن يُدخِل ذلك تغييراً في جوهرها».

لم يكن أفلوطين أوّل القائلين بهذه الفكرة: إذ نجدها عند أفلاطون، وفي ديانات الأسرار التي تعلّم أن النفس متعلّقة بالمادة وأن الغاية من الدين هي تأمين الخلاص للنفس بفصلها عن العناصر المادية. لكن مذهب أفلاطون كان فلسفياً بحتاً والديانات لا تعير النظرة الفلسفية اهتماماً. أمّا أفلوطين فقد قصد أن يبرهن أن الفلسفة العقلية ذات قيمة دينيّة وأن المصير الإنساني يبقى ذا معنى في عالم تترتّب فيه الأشياء وفاقاً لمقتضيات القوانين العقلية.

ومن غير الممكن فهم فلسفة أفلوطين. إذا لم نلاحظ أنها تتركّز على نظرية فلكية للعالم المحسوس: فالأرض في وسط الكون والسماء مؤلفة في أكر مشتركة المركز، يحمل أبعدها عن المركز الكواكب الثابتة ويحمل كل من الأكر التالية سيّاراً من السيّارات. وهذا العالم المحدود أزلي لا يقبل الفناء. «فهناك سماء هي كائن ذو نفس... وهناك أرض ليست قفراً، فيها جميع الحيوانات التي نسمّيها أرضية وفيها جميع النباتات الحيّة وهناك يمّ وماء كلي ثابت الفيض والحياة... والهواء أيضاً جزء من أجزاء هذا العالم العقلي».

هكذا نجد أنفسنا أمام الشخص الثاني من الثالوث الأفلوطيني، أي العقل أو العالم المعقول الذي يفرض شخصاً آخر هو علّته: فالعالم المعقول متعدّد لكن العدد ليس أولاً قبل الوحدة التي هي قبل كل شيء. والواحد هو الأول وهو مبدأ العالم المعقول.

بعد العالم المعقول، هناك شخص ثالث يجعل تحقيق المادّة ممكناً ويكون صلة الوصل بين العالم العقلي والعالم الحسّي. وهذا الشخص هو النفس. وهنا نتساءل: كيف انبثقت الكثرة عن الوحدة؟ ولماذا أراد الواحد أن يخرج عن عزلته؟ وقد لجأ أفلوطين للإجابة على هذين السؤالين إلى تشبيهات شهيرة قال: «لئن كان كائن ثانٍ بعد الواحد... فكيف خرج عنه؟ إنه

الفلسفة اليونانية

إشعاع صدر عنه وهو ساكن، كما يصدر النور المتلألىء عن الشمس وهي ساكنة. وجميع الكائنات ما دامت موجودة تُحدِث حتماً حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع إلى الخارج... وهذه الحقيقية هي كصورة للأشياء التي انبثقت عنها». ويقول في موضع آخر: «عندما يبلغ كائن كماله نرى أنّه يلد، فهو لا يطيق أن يبقى في ذاته، بل يبدع كائناً آخر... فالنار تسخن والثلج يبرّد... فكيف يمكن للكائن الكامل، وهو الخير، أن يظل ساكناً في ذاته؟».

هكذا يبدو أن الواحد هو قوة جميع الأشياء دون أن يكونَ واحداً من هذه الأشياء، والعقل الفائض عنه يعقل

ترتكز آراء أفلوطين في النفس على دراسة أحوالها في كل مرتبة من المراتب التي تشغلها: من الانجذاب والتلاشي في الواحد حيث «لا تعود نفساً» حتى أدنى مرتبة حيث تصبح القوة المنظِّمة للعالم الحسي.

ولا يعني تعدُّد الأنفس خلق أنفس جديدة، بل هو ناتج عن انحلال الأواصر التي تربطها بالنفس الكلية. وبعد حلول النفس في الجسد، تظهر فيها بعض القوى مثل الذاكرة والإحساس والإدراك. وهذا دليل ضعف لأن هذه القوى تحد من حياة النفس الروحية. ففي أعلى مراتب الحياة الروحية لا ذاكرة، لأن النفس تعيش خارجاً عن الزمن، ولا إحساس لأن النفس بعيدة عن المحسوسات، ولا تفكير ولا إدراك لأن التفكير معدوم في الأزلي.

مبدأه فيصبح خصباً ويفيض عنه ما دونه.

أما النفس: «فهي آخر الكائنات المعقولة وآخر الكائنات الموجودة في العالم المعقول. وهي أوّل الكائنات الموجودة في العالم المحسوس. وهي ذات علاقة بكلا العالمين». و«للنفس قوى متعدّدة وهي، بهذه القوى، تحتل أوّل الأشياء ووسطها وآخرها».

العقل: إن لنظرية العقل عن أفلوطين معنى خاصاً: فهي تهدف قبل كل شيء إلى التأكيد بأن عودة العاقل إلى ذاته تمكنه من الحصول على الكينونة بكل ما فيها من معنى. وكثيراً ما يردد أفلوطين هذا القول: «إن من عقل نفسه فقد عَقَل الكائنات جميعاً».

ويرى أفلوطين أن العقل لا يكون عقلاً إلا إذا تلقى من الواحد نوراً ووجد فيه ما يمكنه من اكتشاف النِّسب الثابتة وفهمها. وقد أخذ عن الرواقيين المبدأ القائل: «إن جميع الكائنات تحصل على وجودها من الواحد». لكنه خالفهم في اعتبار النفس مبدأ للوحدة لأنها في نظره متعددة، إذن كيف صدرت جميع الكائنات عن الواحد البسيط؟ هذا الصدور يحصل على مراحل ثلاث: الواحد يفيض، وهذا الفيض يحدث شيئاً جديداً، وهذا الفائض الجديد يتجه نحو مبدئه فيتلقَّحَ منه ويتجه نحو ذاته فيصبح عاقلاً.

هكذا نجد أن نظرية أفلوطين في الواحد نظرية عقلية وصوفية في آن واحد، وهي نظرية شائعة في عصر أفلوطين ناتجة عن امتزاج الفكر اليوناني بالديانات الشرقية: فالله يبدو في آن واحد الحد الأوّل لتفسير عقلي للكون وموضوع معرفة مباشرة وحدس باطني.

أما بالنسبة للعالم المحسوس والمادة فهو ينطق قائلاً: «إن الله صنعني، وأنا جئت منه فأنا كامل. إنني احتوي على جميع الأحياء ولست بحاجة إلى أحد لأن في جميع الكائنات

يرى أفلوطين مع أفلاطون أن الحب يؤدي إلى معرفة الحقيقة وأن الحياة الخلقية الفاضلة تؤدّي إلى هذه المعرفة. هكذا نستنتج أن القيم العقلية هي قيم خلقية وقيم جمالية في آن واحد.

ثم إن العقل حقيقة تجمعت فيها جميع الحقائق الكونية وذابت، فأصبح كل كائن منها يحتوي في ذاته على جميع الكائنات الأخرى، ومع ذلك فالتمايز بين الكائنات ممكن لأن «عن العقل تفيض العقول التي يصبح كل واحد منها كل شيء، وهي متعددة».

أخيراً اعتبر أفلوطين: «أن الحقيقة الجوهرية اتفاق مع الذات لا مع شيء آخر، وهي لا تعبِّر إلاّ عن ذاتها». والعقل انتقال مباشر من الفكر إلى الكائن ولا تصديق لحقيقة خارجه. وهنا يبتعد أفلوطين عن أفلاطون وينفي كل حقيقة عقلية خارجة عن العقل الكلي.

الفلسفة الإسلامية والعربية

التقارب بين فلسفة أفلوطين والفلسفة الشرقية:

أبرز ما يميز فلسفة أفلوطين عن الأفلاطونية الحديثة والديانات الشائعة في عصره هو بُعدَها عن فكرة الوسيط بين الله والإنسان وفكرة المخلِّص وما يُسمَّى ديانات الخلاص. فالله، برأيه، ليس بعيداً، هو هنا وهناك وفي كل مكان «والطبيعة الإلهية غير متناهية ولا حد لها. وهذا يعني أنها لا تغيب أبداً وهي حاضرة في جميع الأشياء».

والفلسفة الهندية تعتبر أيضاً أن البرهمان، أي الكائنات، وأن «الأنا» الصرف لا يختلف في جوهره عن البرهمان. هكذا نجد علاقة النفس الجزئية بالكائن الكلي قد حُلَّت بطريقة واحدة عند أفلوطين وفي الفلسفة الهندية.

من نبات وحيوان وكل ما يولد. إنَّ فيَّ كثيراً من الألهة، وطوائف من الشياطين وأنفاساً نقيَّة وأناساً وجدوا في الفضيلة سعادتهم... جميع الكائنات التي فيَّ تتوق إلى الخير وكل كائن يناله على قدر طاقته... للنبات حياة، وللحيوان مع الحياة شعور، ولبعضها العقل ولبعضها الحياة الكلية».

الفلسفة الإسلامية (الفلسفة العربية)

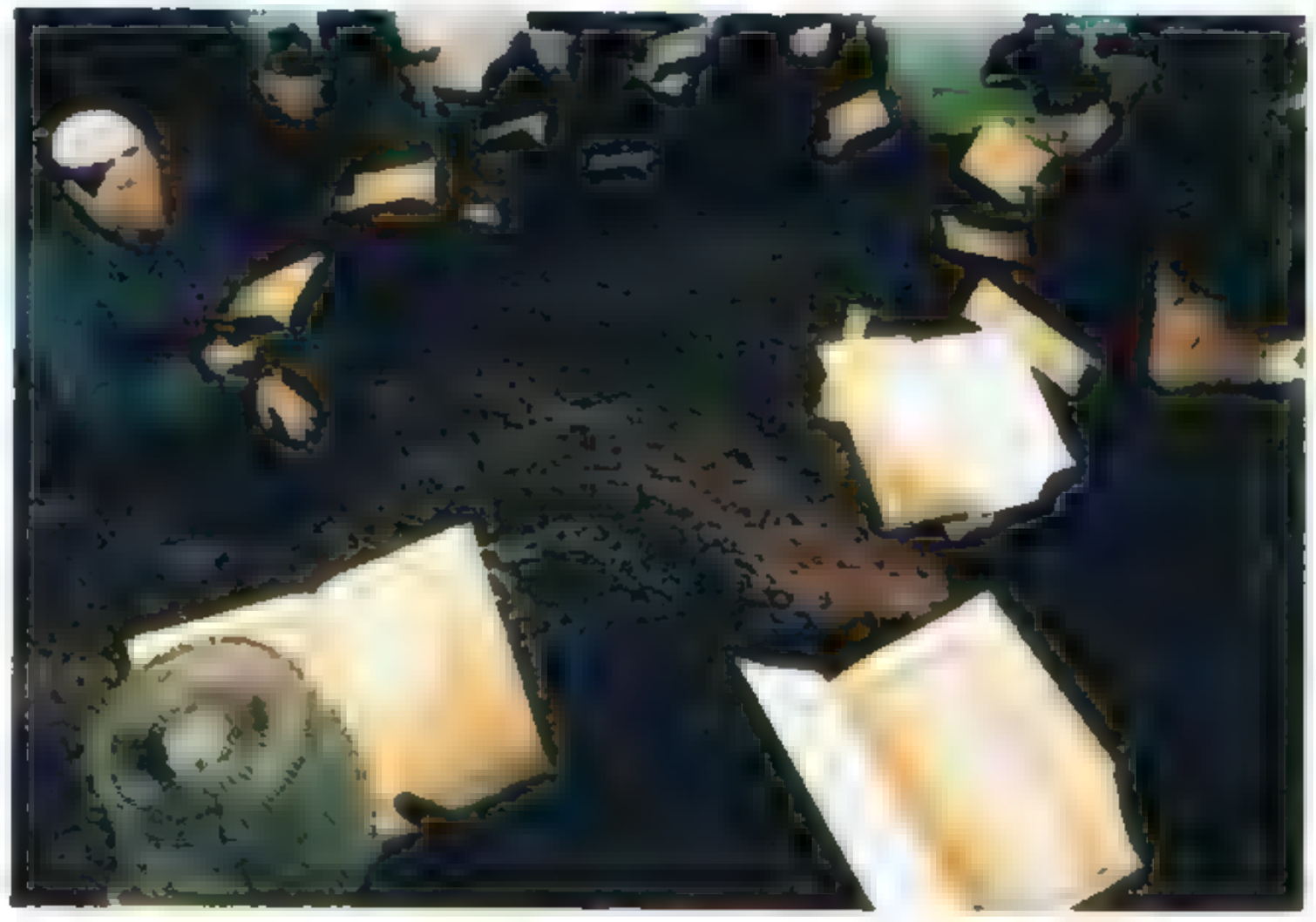
ليست الفلسفة العربية أو الإسلامية وليدة الفكر العربي وحده، لأن شعوباً عديدة أسهمت في تكوينها وعملت على تركيزها وتطويرها، منها: الفرس، الهنود، الأتراك، السوريون، المصريون، البربر والأندلسيون. وليست مدينةً للإسلام وحده بأهم مقوماتها، فقد أخذت عن اليونان واليهود والنصارى من الذين اعتنقوا الإسلام وأدخلوا فيه، عن قصد أو عن غير قصد، عناصر عديدة غريبة عنه.

ولا يمكننا القول بأن ثمة حضارة إسلامية صافية، جاءت الفلسفة وليدة لها، إذ نفذت إلى الإسلام تيارات ثقافية ودينية متعددة تفاعلت فيه ومعه، فنشأ عن هذا التفاعل أفكار جديدة كان لها أثرها الفعال في تطور الفكر البشري.

وقد جرت العادة على تسمية ما قبل الإسلام «بالجاهلية»، دلالة على أن العرب كان يسيطر عليهم الجهل والبداوة وأنهم كانوا متخلفين عمَّن عاصرهم من جيرانهم في الحضارة والتمدن. إلاَّ أن الوثائق التي اكتشفت في أوائل هذا القرن، من نقوش وكتابات وغيرها من المصادر التاريخية العربية وغير العربية تشهد بعكس ذلك: فقد عرف العرب قبل الإسلام الكتابة. ويشهد ابن خلدون أنه لما ظهر

عبادة الأصنام عند العرب قبل الإسلام

الفلسفة الإسلامية والعربية



قراءة القرآن

الإسلام كان في قريش سبعة عشر رجلاً يكتبون. وفي إحدى الكتابات التي عُثر عليها حديثاً عبارة «إله السماوات والأرض» وعبارة «اسم الرحمن». وفي العبارتين دلالة على أن ملوك اليمن وزعماءه لم يكونوا بعيدين عن فكرة التوحيد.

لم يكن للعرب فلسفة قبل الإسلام، بل تدل الآثار الشعرية والنثرية التي وصلت إلينا على أنهم كانوا يهتمون باستجلاء مظاهر الوجود ويرجعون فيها إلى إله أو آلهة عديدة. ولهم آراء خاصة في الحياة نلمس عند طرفة بن العبد ناحية منها، وعند زهير بن أبي سلمى ناحية أخرى. كلّها، لا تستحق التوقف عندها، لأن التفكير الفلسفي الصحيح لم يبدأ، عند العرب، إلاّ بعد ظهور القرآن.

ويصف القرآن أصدق وصف حالة العرب قبل الإسلام وتفكيرهم وعقائدهم وكلُّها تدل على أن للعرب في تلك الفترة من تاريخهم علاقات قوية بالعالم الخارجي وعادات وتقاليد أصبحت بعيدة عن طور الحياة البدائية. وتؤكد لنا التواريخ القديمة أن العرب قبل الإسلام كانوا على اتصال دائم بالهنود واليونان والرومان والمصريين. وهذا الاحتكاك هو من العوامل التي أفسحت لهم مجال التعرف إلى الحضارات القديمة الشرقية والغربية والتأثر بها.

ويعتبر ظهور الإسلام أهم حدث تاريخي وديني وفكري عرفته الجزيرة العربية. وليس الإسلام ديناً وحسب، بل هو دين وحضارة، وكل ما ظهر في العالم الإسلامي من آراء ومذاهب يحمل طابع الإسلام. ولا يمكن فهم الفلسفة الإسلامية إلاّ بعد فهم

كان سكان الجزيرة قبل الإسلام يدينون بديانات شتى: عبادة الشمس والقمر، آلهة عدّة كان العرب يعبدونها قبل الدعوة الإسلامية منها اللات والعزّى ومناة وودّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر وغيرها. كما كانوا يعبدون أنصاباً يطوف الكهان حولها وهم ينشدون الأناشيد المشجعة وينقلون ما يمكن نقله منها في حروبهم وغزواتهم.

الإسلام، لأنها تأثرت به إلى أبعد حد ممكن: فهي إسلامية في المشاكل والظروف التي مهّدت لها، وإسلامية الغايات والأهداف، وإسلامية في ما جمعه الإسلام في باقتها من حضارات وتعاليم مختلفة.

ومنذ القرون الأولى للمسيحية كانت بعض الجماعات في الحجاز واليمن قد اعتنقت المسيحية أو اليهودية. وكان أهم مراكز المسيحية في نجران وأهم مراكز اليهودية في خيبر ويثرب. وكانت مكة سوقاً مشهورة يؤمها البدو والحضر في مواسم معينة كما يؤمون سوق عكاظ حيث يلتقي الوثني باليهودي وبالمسيحي.

وكانت أسواق الجزيرة العربية في القرن السادس عامرة، ومواطن التقاء بين الهند وفارس وبابك والحبشة وسوريا. وكانت القوافل تنقل منتجات الجزيرة إلى البلدان المجاورة وتعود إلى الجزيرة بمنتجات هذه البلدان.

في هذه البيئة المنفتحة على العالم الخارجي، ظهر محمّد بن عبد الله،

الفلسفة الإسلامية والعربية

من بني قريش، الأسرة الحاكمة في مكة، ونقل إلى العرب والعالم رسالة تبشّر بإله واحد وبحياة في الآخرة وثواب وعقاب. فمن أراد أن يخلص عليه بعبادة اللّه والصلاة والزكاة. وبغضّ النظر عن رسالته الدينية فقد وحّد بين العرب الذين كانوا يتفرّقون قبائل وأخرجهم من الجهل والفوضى وأعدّهم للدخول في تاريخ الحضارة.

يقوم الإسلام على أسسٍ ثلاثة هي:

القرآن: وهو كلام اللّه أنزل على محمّد ﷺ بواسطة روح قدسي. ومن أسمائه الكتاب والذكر، ويقسم إلى مئة وأربع عشرة سورة، وتقسم السورة إلى آيات عددها ستة آلاف ومئتان وإحدى عشرة آية. وقد قسّم إلى ثلاثين جزءاً وستين حزباً.

ولم يرتب القرآن على أيام النبي في شكله الذي نعرفه اليوم، بل كانت بعض آياته مكتوبة على رقع مختلفة والقسم الأكبر منها مكتوب في صدور الصحابة، فخاف عمر من ضياعها بعد موت الصحابة وحمل أبا بكر على جمعها. فكّلف هذا زيداً بن ثابت فجمعها كلّها على صُحُفٍ مستقلة سلّمها إلى أبي بكر في السنة الحادية عشرة للهجرة.

السنّة: كان النبي في حياته حكماً في أمته. أما بعد موته، وكان الإسلام قد انتشر انتشاراً سريعاً وتعددت المشكلات السياسية والاجتماعية والفرديّة، وليس في الكتاب حل واضح لها جميعها، فلجأ المسلمون إلى سنّة الرسول، أي مجموعة أقواله وأعماله وتصرفاته وأحكامه، لإيجاد الحلول المناسبة، وقد شمل هذا الاسم تقاليد الأئمّة الإسلامية في أول عهدها وسمّي ما يخالفها بدعة، وأطلِق اسم أهل السنّة على المسلمين المتمسكين بها.

الحديث: جُمِعت الأحاديث أولاً عن السنة الصحابة الذين سمعوها ثم عن السنة التابعين وهم الجيل الثاني، ثم على ألسنة تابعي التابعين وهم الجيل الثالث، والحديث يتألف من قسمين: المتن والإسناد، وقد أدّت الخلافات السياسية في الإسلام إلى وضع الألوف من الأحاديث المنتحلة، وكان أهم ما شغل علماء الحديث التفريق بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث المنحولة. وقد جُمِعت الأحاديث في البدء نسبة إلى من أسندت إليهم وسُمّيت بالمسندات. ثم جُمعت وفاقاً لموضوعاتها وعُرفت بالمصنّفات.

وأدّى اختلاط المسلمين بغيرهم من الشعوب العريقة في الحضارة، واعتناق جماعات كبيرة من هذه الشعوب للإسلام، إلى اتساع نطاق العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين وبين الأفراد والجماعات، وإذا بالأسس التي كانت تبنى عليها الأحكام الشرعية غير كافية. فأصبح من الضروري إيجاد أسس جديدة وإضافتها إلى الأسس التقليدية.

وكان خلفاء بني أمية قد بنوا دولتهم على أسس مدنيّة، فأدّى ذلك نوعاً ما إلى انفصال السلطة المدنية عن السلطة الدينية. وقامت دولة بني العبّاس على أكتاف الفرس الذين أداروا ظهرهم للعرب. وقالوا بأن «لا فضل لمسلم على مسلم إلاّ بالتقوى» وجمعوا بين السلطتين الدينيّة والمدنية ولجأوا إلى الفقهاء ورجال الدين طالبين منهم جمع النصوص الفقهية وتصنيفها.

وبدأت أهم المصنّفات الفقهية بالظهور منذ منتصف القرن الثاني للهجرة، وأخذت المذاهب تتكوّن حول بعض الفقهاء البارزين. ومنذ البدء ظهر اتجاهان مختلفان: ضم الأول طائفة من المحافظين على التقاليد، المتمسّكين بالحديث والذين لا يبنون أحكامهم إلاّ على النصوص الصريحة وضم الثاني طائفة أخرى تقيم وزناً للتفكير الشخصي والاختيار وتلجأ إلى المقارنة، أو القياس، أو النظر العقلي، أو تستند إلى الرأي، أو إليها جميعاً، بالإضافة إلى الأصول الدينية.

وظهرت في هذه الفترة من التاريخ الإسلامي مذاهب فقهية عديدة لم يُكتب لها أن تعمّر جميعاً لعدم توافر شخصيات فذة تدافع عنها، أو لتشدّدها في التمسّك بحرفية النص ورفضها قبول أي تأويل واللجوء إلى أي رأي، كالمدرسة الظاهرية مثلاً. ومن الذين أنشأوا مذاهب فقهية تلاشت سريعاً الإمام الأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وابن جرير الطبري وغيرهم.

هناك مذاهب فقهية أربعة ما زالت قائمة حتى يومنا هذا هي:

١ ـ **المذهب المالكي:** مؤسسه مالك بن أنس، ولد في المدينة سنة

الفلسفة الإسلامية والعربية

٩٣هـ/ ٧٨٢م وتوفي سنة ١٧٩هـ/ ٧٩٥م. ألّف كتاباً جمع فيه بين الفقه والحديث اسمه «المُوطأ». حدَّد فيه مذهباً فقهياً يستند إلى الحديث مراعياً المتن دون أن يعير الإسناد كبير الأهمية. وأخذ بالتقاليد المرعيّة بين علماء المدينة في عصره مستنداً إليها بعد استناده إلى كتاب الله وسنّة الرسول والأحاديث المروية عنه. وأضاف إلى كل ذلك مبدأ الإجماع أي إتفاق فقهاء المدينة حول قضية معينة. ومبدأ الرأي الحاصل عن الاجتهاد الشخصي. وقال أيضاً بمبدأ الاستصلاح، أي بناء الحكم بالنظر إلى المصلحة العامة ومراعاة ما هو الأصح في كل ظرف.

٢ ـ المذهب الحنفي: مؤسّسه أبو حنيفة، ولِد في الكوفة عام ٨٠هـ/ ٦٩٦م. وتوفي عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م. ترك كتاباً سمّاه «الفقه الأكبر» ونُسِبَ إليه كتاب آخر هو «وصيّة أبي حنيفة». ويتّصف مذهبه بأمور ثلاثة: أهمية الرأي، الأخذ بالقياس والقول بالاستحسان الذي يشبه مبدأ الاستصلاح عند ابن مالك.

٣ ـ المذهب الشافعي: مؤسّسه الإمام الشافعي. ولِد في غزة عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م. وتوفي في الفسطاط عام ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م. وقال بالإجماع الذي قال به مالك، لكنه لم يحصره بعلماء المدينة بل جعله يعم فقهاء الإسلام جميعهم في عصر من العصور. ونبذ الاستصلاح المالكي والاستحسان الحنفي واحتفظ بالقياس، لكنه حصره بالحالات التي يتناولها القرآن والسنّة والإجماع.

٤ ـ المذهب الحنبلي: أسّسه أحمد بن حنبل، ولِد في بغداد عام ١٦٤هـ/ ٧٨٠م وتوفي عام ٢٤١/ ٨٥٥م. كان تلميذاً للشافعي. فلم ينشىء مذهباً جديداً بكل معنى الكلمة، بل رفض الأخذ بكل بدعة وكل جديد ونبذ القياس والاستحسان والاستصلاح ولم يحتفظ إلاّ بالرأي على أن لا يلجأ إليه إلاّ عند الحاجة القصوى. وأصول الفقه عنده تنحصر في القرآن والحديث والسنّة.

ويعتبر المسلمون جميع هذه المذاهب سنّية لا غبار عليها لأن الاختلافات فيها تقع على فروع الفقه ولا تتعدّاها إلى الأصول.

• الفرق الإسلامية:

نشأت فرق إسلامية عديدة كانت لها نظرتها الخاصة الفلسفية والدينية منها:

١ ـ الخوارج

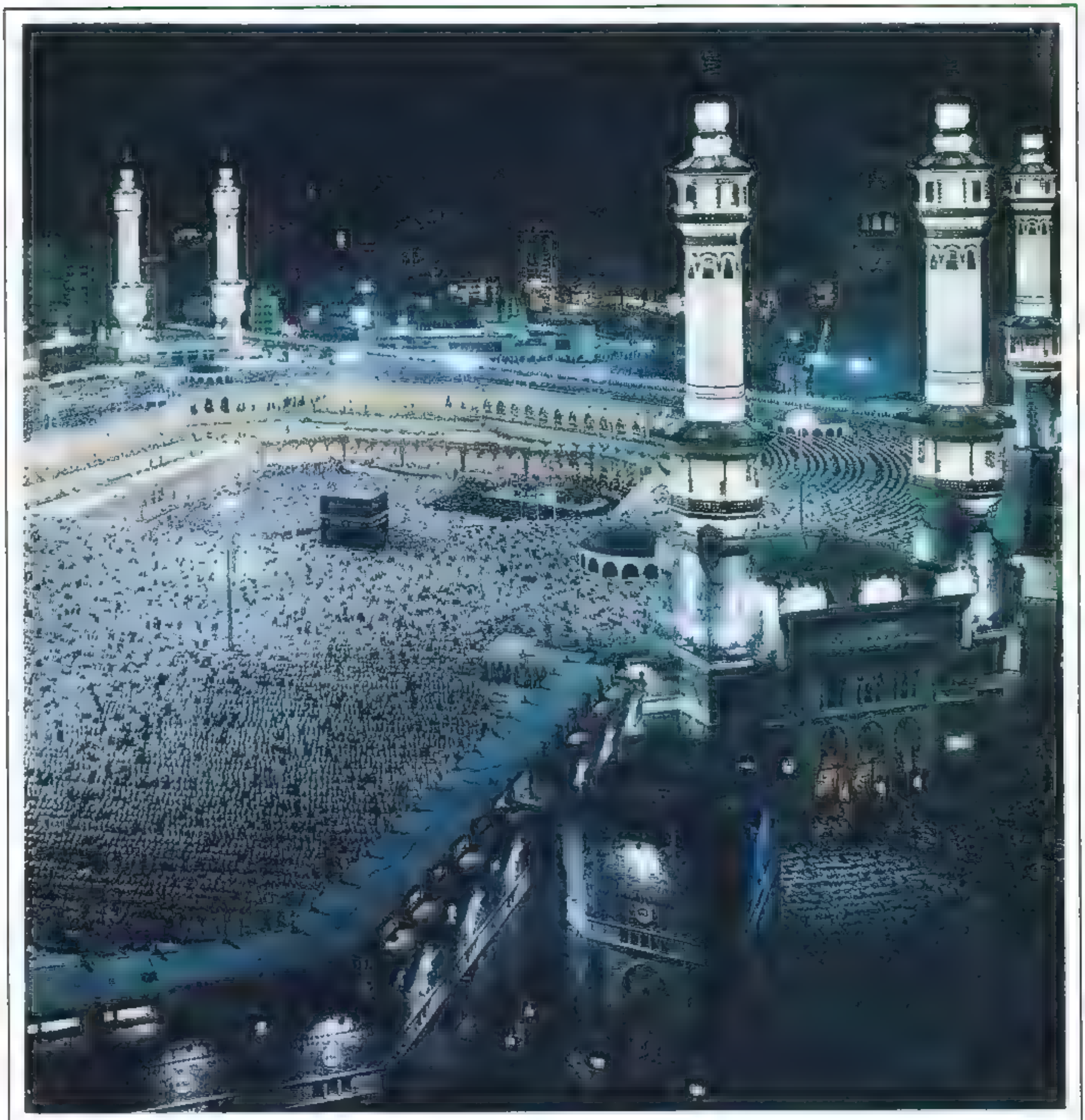
هي أوّل فرقة سياسية دينية ظهرت في الإسلام. ويصعب تحديد مذهب موحّد يختص بها، لأنها انقسمت بدورها إلى عشرين فرقة. إلاّ أن ما يجمعها هو إكفار علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضي بالتحكيم وصوّب الحكمين أو أحدهما، ووجوب الخروج على السلطان الجائر. وقد جعلوا الأعمال جزءاً مكملاً للإيمان حتى أن الذي يرتكب ذنباً يعتبر مرتداً وكافراً، وقد ذهبت فرقة الأزارقة منهم إلى القول بوجوب قتله مع أولاده ونسائه. كما اعتبروا أن المخالفين لهم من المسلمين مشركون يجوز قتلهم. بينما ذهب اتباع نجدة بن عامر النخعي إلى أن قتلهم واجب، ورأى العجاردة منهم أن سورة يوسف ليست من القرآن لأن ما فيها من كلام على العشق لا يجوز أن يكون من كلام الله. أما الميمونية فتجيز للرجل نكاح بناته. وتقول الصفرية بالتقية في القول دون العمل أي كتمان الاعتقاد عند الضرورة والتظاهر بمذهب يرضي القوة الحاكمة استجلاباً لنفعها أو خديعة لها.

٢ ـ الشيعة:

منذ توفي الرسول اختلف المسلمون في من يخلفه. وزعم بعضهم أن الخلافة يجب أن تكون في آل البيت. واعتقدوا أن علياً بن أبي طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة أحق الناس بها. وعُرِف أنصار علي بالشيعة. وظل الشيعة مناصرين لآل البيت ملتزمين الهدوء والسكينة في عهد الخلفاء الثلاثة الأولين. لكنهم بعد مقتل علي أخذوا في معارضة كل سلطة علويّة واعتبروها مغتصبة. وكما كانت الخلافة سبباً في ظهور الخوارج وفي ظهور الشيعة أيضاً.

ويصعب تحديد مذهب واحد للشيعة. إذ هناك مذاهب متعددة يمكن حصرها في ثلاثة مذاهب رئيسية:

الفلسفة الإسلامية والعربية



مكة المكرمة

الزيدية وتقول بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وهي تحدُّ من عمل الله في الإمام بنوع من التأييد والتوجيه، وترفض القبول بوجود جزء من النور الإلهي في الإمام، ولا تقول بالرجعة أو الإمام المختفي، **غلاة الشيعة** وجعلهم تطرفهم يخرجون عن الإسلام. فهم لا يكتفون بالقول بعصمة علي بل زعموا أنه قد حلَّ «جزء إلهي واتحد بجسده، فيه وبه كان يعلم الغيب، إذ أخبر عن الملاحم وصحَّ الخبر، وبه كان يحارب

الفلسفة الإسلامية والعربية

لا يختلف الشيعي عن السّني في العقيدة، فالإسلام يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد والنبوة والمعاد، يضاف إليها ركن رابع هو العمل بالدعائم التي بُني عليها الإسلام وهي: الشهادة، الصلاة، الصوم، الحج والزكاة.

إلاّ أن الشيعة الإمامية زادت على هذه الأركان الأربعة ركناً خامساً هو الاعتقاد بالإمامة.

والإمامة بالنسبة إليهم منصب إلهي كالنبوة ويشترط على الإمام أن يكون معصوماً كالنبي عن الخطأ والخطيئة.

الكفّار وله النصرة والظفر وبه قلع باب خيبر».

وحين أظهر بعضهم بدعتهم في زمان علي أصرف قوماً منهم ونفى ابن سبأ إلى سباتط المدن، وأخيراً الإمامية، وتختلف عن الخوارج والزيدية في نظرتها إلى الخلافة. فالإمامة في نظرهم ركن من أركان الدين والاعتقاد بالإمام جزء من الإيمان، وتعيين الإمام لا يعود إلى رأي الأمة واختيارها، بل هو تعيين صريح من النبي لعلي وتعيين من علي لمن بعده. وهذه هي فكرة الوصاية التي تمثل عندهم دوراً مهما.

وقد انقسم كل مذهب من هذه المذاهب إلى فرق متعددة أهمُّها: الإسماعيلية والقرامطة الذين رغم تظاهرهم بالإسلام شكّلوا فرقاً لها دينها الخاص ومعتقداتها التي تتفرّد بها والتي ليست من الإسلام في شيء.

لكن التشيُّع العلوي ليس وحده في أصل هذه الفرق، بل تعود نشأتها إلى عامل آخر هو العامل العنصري الاعتقادي الديني. وقد لعبت العوامل الاقتصادية دوراً مهماً في تكوين الإسلام وتوجهه. فمن يتصفّح القرآن بإمعان، يجد على ذلك أكبر دليل لأن الآيات المتعلقة بالربا وبالمرابين كثيرة [سورة البقرة، الآية: ٢٧٦].

وكان السكان في مكة والمدينة مقسومين إلى طبقتين: الأثرياء والأسياد. ويسميّهم القرآن ملأ وأعزاء. وقامت الأصوات من كل صوب تتذمّر من هذه الحالة المؤسفة. وحارب النبي الأغنياء والسادة ودافع عن المساكين. ولم تكن الحرب الشعواء التي شنها أسياد مكة على النبي

الجامع الأموي في دمشق

الفلسفة الإسلامية والعربية

حتى أجبروه على الهجرة ناجمة عن تعلقهم بدين أجدادهم، بل لأن المبادىء التي نشرها بين الناس كانت تهدّد مصالح هؤلاء الأسياد الاقتصادية.

ولم يتمكن الإسلام مع ما جاء من إصلاح، من استئصال جميع بذور الشر ولم تكن الأمم التي انتشر بينها تخلو من المعضلات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تتخبّط فيها الجزيرة العربية.

وساءت الحالة الاقتصادية في أيام الدولة الأموية، بسبب الحروب من جهة وبذخ الأمويين من جهة ثانية. وسنّ الأمويون قانوناً جديداً سمحوا بموجبه للمسلمين من العرب باقتناء الأراضي خارج الجزيرة العربية، فلم تمض خمسون سنة على حكمهم، حتى أصبحت أخصب الأراضي في مصر وسوريا والعراق وفارس بين أيدي فئة قليلة من المالكين يستغلّونها على أيدي علوج البلاد وزنوج أفريقيا.

وازداد السخط والاستياء وتكاثر أعداء بني أمية ومنهم: الفقير المستعبد، وغير العربي الذي يُنظر إليه نظرة احتقار وازدراء والمجوسي الذي يحنّ إلى دينه القديم.

ولم تتحسّن الحالة في عهد العباسيين بل ازدادت سوءاً، لأن العباسيين الذين قامت دولتهم على أكتاف الفرس، أرادوا أن يساووا بينهم وبين العرب ورفعوا شأن الزعماء الكبار فأصبح للطبقة الوضيعة عدوّان: السلطان والأرستقراطي. فضلاً عن ذلك، عاود الفرس حنينهم إلى دينهم القديم الذي قضى عليه الإسلام وإلى لغتهم القومية التي حلّت اللغة العربية محلّها في المعاملات الرسمية، فتعدّدت الثورات التي قاموا بها على الدولة العباسية.

وقامت حركات ثورية عديدة في بلاد فارس منها:

٣ـ الحركة المزدكية:

وهي حركة اشتراكية تحررية، بدأت قبل الإسلام، يقول عنها مختصر تاريخ الطبري وبلعامي المؤرخ الفارسي: «نسخ مزدك الزواج وملكية الأراضي وكان يقول: إن خالق المسكونة قسّم الأشياء بين الناس بالقسط، ولم يعط أحداً أكثر من غيره. ولهذا لا بد من نظام يتساوى فيه عدد النساء ومقدار الأراضي التي يملكها كل شخص، ويكون من مقتضاه أن من يملك أراضٍ واسعة لا يستطيع أن يعطي منها شيئاً لغيره، ومثله من يملك عدّة نساء.

٤ـ الحركة الحزمية:

قامت بعد مقتل أبي مسلم الخراساني عام ١٣٧هـ/ ٧٥٥م. وأنكر بعضهم أن يكون أبو مسلم قد مات زاعمين أنه سيعود ليحلّ العدل في الأرض محل الجور. وأقرّ غيرهم بموته فجعلوا الإمامة في ابنته فاطمة فأطلق عليهم اسم «المسلميّة» أو «الفاطمية». وثار سنباذ في خراسان مطالباً بثأر أبي مسلم، لكن ثورته أخمدت في مدّة سبعين يوماً.

وتنتمي الحركة الحزمية إلى المزدكية من حيث نزعتها الاجتماعية وإلى الحركة الشيعية من حيث نزعتها السياسية واعتقاداتها المذهبية. وذكر مطهرّ بن طاهر أن الحزمية انقسمت إلى فرق متعدّدة تعتقد جميعها بالرجعة وتؤمن بالتناسخ لكنها تقول أن الأسماء والأجسام تتغيّر.

٥ـ الحركة البابكية

لم تمت الحركة الخزمية بعد قمع ثورة الزنج، فقد ظهرت إلى الوجود بشكل جدّي في عصر المأمون من بابك الحزمي الذي ثبت مع أتباعه أمام جيوش خلفاء بغداد أكثر من عشرين سنة، وكاد يقضي عليهم وينشىء في جبال قراطاغ الإيرانية جمهورية اشتراكية.

كانت الأسباب الحقيقية لهذه الحركة اجتماعية اقتصادية، ونجحت

ترى الحزمية أن جميع الرسل والأنبياء، وإن اختلفت تعاليمهم، يتلقون الوحي من مصدر واحد. ولهم أئمة يعودون إليهم في خلافاتهم ورسُلٌ يتنقّلون بينهم. وتقوم عقيدتهم بالدرجة الأولى على مبدأين: النور والظلمة. ويشهد الأسطخري بأن لهم مساجد في قراهم يقيمون فيها الصلاة ويتلون القرآن، لكنه في سرّهم لا يقرّون بعقيدة دينيّة على ما يقال.

الفلسفة الإسلامية والعربية

وانتشرت انتشاراً سريعا: فقد انضم إلى بابك أقوام كثيرون من فرس وأكراد وروم وأرمن. حتى من العرب انضم إليه محمَّد بن يوسف الثغري وأبي دلف العجلي. ويذكر البغدادي «أن الناس كانوا يدخلون في دين بابك أفواجاً» و«أن عدد الحزميَّة الذين انضمُّوا إلى جيش بابك في أذربيجان واديلم بلغ ٣٠٠ ألف نفس وذكر الطبري: «أن جماعة كبيرة من أهل الجبال من همذان وأصبهان وماسبذان ومهرجان قد دخلت في دين الحزميَّة».

وكان الدَّاعي الأصيل لحركة بابك الإصلاح الاجتماعي الذي حصره في قضيتين أساسيَّتين: القضاء على الإقطاعية بنزع الأراضي الواسعة من أصحابها وتوزيعها مجاناً على المزارعين، وتحرير المرأة من عبوديتها وجعلها مساوية للرجل في الحقوق والواجبات. هكذا نجد أن حركة بابك تتصل بحركة مزدك، وتكون تعاليم مزدك بقيت حيَّة بعد موته وظهر من ينظمها ويرتِّبها يساعده على ذلك استبداد الأغنياء بالفقراء وكثرة عدد العلوج الذين يقول عنهم اليعقوبي: «أن حالتهم كانت تسوء يوماً بعد يوم فيخرجون على أسيادهم ويؤلفون عصابات للنهب والقتل».

ابتدأت حركة بابك في صيف سنة ٢٠١هـ/ ٨١٦م. وظل النصر حليفها مدة عشرين سنة كادت تقضي خلالها على دولة بني العباس لكن بابك انكسر آخر الأمر وقُتِل مصلوباً سنة ٢٢٣هـ/ ٧٣٧م.

اتخذ الإسماعيليون لهم بعض المبادىء الاجتماعية التي نقلوها عن أتباع مزدك وأتباع بابك وهي:

- المساواة بين الرجل والمرأة.
- إبطال ملكية الأراضي وتوزيعها مجاناً على المحتاجين إليها.
- محاربة العصبية القومية وبث فكرة الأخاء الحقيقي بين جميع الناس على اختلاف أجناسهم ومللهم.

وتلتقي في ذلك الإسماعيلية والشعوبية في البغض للدولة الحاكمة وللعصبية العربية وسارتا جنباً إلى جنب دون أن تمتزجا ودون أن تتصادما.

كان البابكيون يحرصون على الابتعاد عن كل ما يربط روحهم بالمادَّة: فيحرِّمون على أنفسهم أكل اللحوم وما لا يأكله الزهَّاد. وقال عنهم الشهرستاني: «يزعمون أن الرسل كلُّهم على اختلاف أديانهم وشرائعهم يحصلون على روح واحد وأن الوحي لا ينقطع أبداً وكل ذي دين مصيب عندهم إذا كان راجي ثواب أو خاشي عقاب، ولا يرون تهجينه والتخطي إليه بالمكروه ما لم يُرد كيد ملَّتهم وخسف مذهبهم ويتجنبون الدماء جداً إلاَّ عند عقد راية الخلاف».

٦ ـ الإسماعيلية:

إنها إحدى فرق غلاة الشيعة الذين ابتعدوا عن الإسلام وكوَّنوا جماعات سياسية وفكرية ودينية مستقلَّة. وكان لها طابعها الخاص وأثرها العميق في تاريخ الفكر الإسلامي. وقد غلب عليها الطابع الديني في التشيُّع على الطابع السياسي.

ظهرت الإسماعيلية بعد وفاة جعفر الصادق سنة ١٤٨هـ/ ٧٦٥م. حيث انقسم أتباعه قسمين: قسم تبع ابنه البكر اسماعيل وهم الإسماعيلية ويعرفون أيضاً بالسبعية، لأن اسماعيل بنظرهم هو الإمام السابع، وقسم تبع موسى الكاظم، أخاً إسماعيل الأصغر وأحفاده حتى الإمام الثاني عشر وهو الإمام المستتر محمد المهدي الذي استتر في نفق سامرَّاء سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م. وهؤلاء هم الموسويَّة أو الاثنا عشرية.

في بدء أمرها، كانت الإسماعيلية تدل على بعض الفرق الشيعية المعتدلة، لكنها ما لبثت أن أصبحت مجموعة من المذاهب الدينيَّة الغريبة عن الإسلام والأحزاب السياسية والاجتماعية والآراء الفلسفية والعلمية المتنوعة التي راحت تسعى إلى تحقيق غاية واحدة هي نزع السلطة من أيدي العباسيين ونقلها إلى أحفاد علي. ودخلت في عقيدة الإسماعيلية فكرة المهدي وإمام الزمان الذي سيعود ليتغلَّب على بني العباس ويُحلَّ السلام والعدل في الأرض محل الاستبداد والجور.

عملت الإسماعيلية أولاً في الخفاء وأسَّست الجمعيات السرية التي نعرف منها جمعيَّة إخوان الصفاء على نمط

الفلسفة الإسلامية والعربية

مجموعة كتب ثمينة ويبدو في الأسفل «كتاب القانون في الطب» لابن سينا.

الجمعيّات الفيثاغورية. ولم يقف على أسرار هذه الجمعيّة إلاّ القادة المقربون إلى زعيم الحركة الذين قطعوا المراحل السبع ووصلوا إلى المرحلة الأخيرة فوحدها العقول الثاقبة جديرة بمعرفة المذهب، إذ يقول الإسماعيليون «وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به. فعلى الفلاسفة معوّلنا وإنّا وإياهم مجمعون على القول بقدم العالم لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبّراً لا يعرفه».

وتشترك جميع الفرق الإسماعيلية الباطنية في عقيدتين هما: عقيدة التبني الروحي: ويقول إخوان الصفاء في هذا المضمار: «واعلم أن المعلّم والأستاذ أبٌ لنفسك وسبب لنشوئها وعلة حياتها، كما أن والدك أب لجسدك وكان سبباً لوجوده. فوالدك أعطاك صورة جسدانية ومعلّمك أعطاك صورة روحانية. والمعلم يغذي نفسك بالعلوم ويرتبها بالمعارف ويهديها طريق النعيم واللذة والسرور الأبدي والراحة السرمديّة».

التفريق بين الإمام المستودع والإمام المستتر: فالأوّل هو ابن الثاني ويعلم جميع أسرار الإمامة وأكبر رجال زمانه، لكنه لا يستطيع نقلها. والإمام المستتر يملك جميع صفات الإمام وله الحق في أن ينقلها إلى نسله.

ويعتبر عبد الله بن ميمون أقوى شخصيّة عرفتها الاسماعيلية، فقد عرف كيف يستفيد من ضعف الخلافة العباسيّة لينشط الدعوة الإسماعيلية، ومن انقسام فرق الشيعة إلى حنفية وحسنية وحسينية ليضمهم تحت راية إمامه إسماعيل بن جعفر الصادق.

وحرص قادة الحركة الإسماعيلية على أن لا يكشفوا مذهبهم لكل شخص إلاّ بقدر ما يستطيع عقله أن يفهمه. وأهم النقاط التي يدور حولها القسم الباطني من المذهب الإسماعيلي هي القضايا الجوهرية التي يرتكز عليها الإسلام: من الاعتراف بوجود الله ووحدته المطلقة ورسالة محمّد والاعتراف بأن القرآن كلام الله. لكنهم حاولوا أن يشرحوا الآيات القرآنية على ضوء التعاليم الفلسفية التي كانت قد انتشرت في عصرهم، خاصة الفلسفة الاسكندرانية. إلاّ أنهم لم يتقيّدوا بتعاليم أفلوطين بل أضافوا إليها الكثير من مذهب الفيثاغورية الحديثة وعناصر عديدة اقتبسوها عن المزدكية والمانوية والمسيحية والغنوصية وعلم التنجيم. كما اقتبست الاسماعيلية الشيء الكثير عن المتصوفين وخاصة العناصر التي أخذها هؤلاء عن الأفلاطونية الحديثة. لكنهم لم يأخذوا بالتعابير الصوفية ولم يقبلوا نظريتي الاتصال والحلول.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أثر الأفكار الاسماعيلية في الآداب والفلسفة الإسلامية. إذ كان من شأن الأفكار التي بثوها أن قلبت حياة أتباعهم رأساً على عقب. والفلسفة مدينونة لهم برسائل إخوان الصفاء التي بثوا فيها مبادئهم العلمية ونظرتهم إلى طبيعة الإنسان ونشر وآراء فلاسفة اليونان الذين كانوا في نظرهم من درجة

الفلسفة الإسلامية والعربية

الأنبياء ومهّدوا السبيل لفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهم.

وكان لهم أثرهم في علم التفسير وساعدوا على نشر مبدأ التأويل، وفي فلسفة التصوف حيث نشعر بأثرهم في كتب ابن العربي والغزالي والحلاّج وغيرهم.

٧ـ القرامطة:

القرامطة فرع من فروع الدوحة الإسماعيلية ظهر في جنوب ما بين النهرين بعد ثورة الزنج المشهورة عام ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م. ولا يختلف الفرع عن الأصل إلاّ في بعض المسائل الثانوية بينما تبقى النقاط الأساسيّة مشتركة بينهما. اقتصرت هذه الحركة على العرب والانباط من سكان العراق وسوريا والجزيرة العربية. وامتازت بنزعتها الاشتراكية الرامية إلى إحلال العدل والمساواة بين الناس فإذا بها تتمة للحركة البابكية.

ولم تختلف فلسفة القرامطة في خطوطها الكبرى عن الفلسفة الإسماعيليّة. مع أن الكثيرين رأوا في المذهب الجديد هجوماً يرمي إلى تقويض أركان الإسلام شنّته عليه المجوسية والمزدكية (الحزمية) والمانويّة. وكان للنور في مذهب القرامطة محل ممتاز: فالذات الإلهية هي النور العلوي الذي يصدر عنه النور الشمشعاني والنور القاهر، وعن هذا يصدر العقل الكلي ونفس الكون التي تحدِثُ العقول البشرية، عقول الأنبياء والأئمة والمختارين. أمّا العقول الأخرى فهي أشباح عدمية. ويحدث النور الشعشعاني في الدرجة الثانية النور الظلامي، أي المادة، وهي منفعلة مقهورة معدّة للزوال وتظهر بمظاهر مختلفة كالأفلاك في السماء والأجسام الفانية على الأرض.

كانت علاقة القرامطة بالفاطميين قوية في بدايتها، فكان الفاطميون يدعون الناس للدخول في الدين الجديد. بينما جمع القرامطة الضرائب باسم الفاطميين وأدّوا لهم قسماً منها. لكن بعد المساقات والانتصارات التي أحرزها القرامطة حملتهم على شق عصا الطاعة والغمز من قناة الخلفاء الفاطميين. وابتعدوا عنهم وتقرّبوا من أعدائهم العباسيين حين وجدوا أن سلوكهم لا يطابق تطلعاتهم إلى سلوك الإمام المنتظر.

بالنسبة للقرامطة، كانت عقول الأنبياء والأئمة وأتباعهم شعاعات من النور الشمشعاني يفيض عليها هذا النور وسط النور الظلامي القائم في المادة، فتصبح نيّرة وتفقد كل شعور ذاتي وترى أنها من طبيعة إلهية في حدس يحررها من عبودية الطغاة الخمسة، وهم: السماء التي تجعل الليل والنهار يتعاقبان، الطبيعة التي تحدث الشوق والأسف، الناموس الذي يأمر وينهي، الدولة التي تراقب وتعاقب والضرورة التي تخضع كل إنسان لعمله اليومي.

٨ـ المعتزلة:

ظهرت المعتزلة في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة. ويختلف المؤرخون في سبب تسميتها. وممّا يرويه النوبختي أن فرقة واصل بن عطاء تأسست في البصرة ونشطت في عهد هشام ومن جاء بعده من خلفاء بني أمية (١٠٥هـ/ ٧٢٣م. ـ ١٣١هـ/ ٧٤٨م). وكانت حركة الفتوحات قد ركدت واستقرّ المسلمون في الأمصار منصرفين إلى تفهُّم الدين ـ بعدما كانوا في أوّل عهدهم على فطرة الإيمان الساذج الذي لا يجادل في الوحي ـ وراحوا يعرضونه على محك العقل خاصة بعدما اعتنق الإسلام أناس كانوا قد تعوّدوا الجدل اللاهوتي والنظر العقلي.

تأثرت المعتزلة باليهودية والمسيحية. وكان للمسيحيّة انتشار واسع في جميع البلاد الإسلامية وعلماء أعلام في الفلسفة واللاهوت، كالقديس يوحنا الدمشقي المعروف بابن سرجون وثابت بن قرّة تلميذ الدمشقي. وأبرع من كتب في الجدل قسطا بن لوقا وغيرهم. فأخذ المعتزلة عن لاهوت الدمشقي أن اللّه خير ومصدر كل خير، لا يفعل الشر ولا يستطيع أن يفعله، وأنه غير مركّب وليس له من الصفات ما يجعله متعدّداً، وأن الصور والتشابيه التي تستعمل في الكتاب المقدّس وغيره عند الكلام على اللّه ما هي إلاّ رموز تُعين البشر على معرفته، وإن الإنسان حرّ ومخيّر

الفلسفة الإسلامية والعربية

واصل بن عطاء

في عمله لا يُحاسَب إلاّ على ما يفعله بمعرفة وإرادة.

وأخذوا عن ثابت بن قرّة فكرة تعظيم العقل البشري وأن الإنسان قادر بعقله على معرفة اللّه وأنّه وُهِب العقل لهذه الغاية. وأنه يستطيع بعقله أن يفرّق أيضاً بين الحسن والقبيح من الأفعال. وأخذوا عنه طريقته في البرهان على صحّة الدين المسيحي بأساليب العقل دون النقل، فأدى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة «الفكر قبل ورود السَّمع».

وانقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة، فرقتان منها من الغلاة في الفكر وعشرين قدرية محضة حصر الخياط أهم تعاليمها في كتاب «الانتصار»، وهي خمسة:

١ ـ **التوحيد**: وهو من العقائد الإسلامية الأساسية لم يبتدعه المعتزلة بل دافعوا عنه دفاعاً مستميتاً، وبحثوا في جوهره، ودحضوا الآراء التي تشوب وحدة اللّه المطلقة والتنزيه الكامل.

٢ ـ **العدل**: ويعني محاسبة كل إنسان على أعماله. وعلّم الحسن البصري أستاذ واصل بن عطاء مؤسّس المعتزلة، أن العبد حر وأن له الاختيار المطلق في الأفعال من خير.

٣ ـ **الوعد والوعيد**: وقد نشأ عمّا ذهب إليه المعتزلة من أن العدل واجب على اللّه وهو يطلب أن ينفّذ اللّه وعده ووعيده لأنه ألزم نفسه به، فتكون قضية الوعد والوعيد فرع من مبدأ المعتزلة في العدل لا أصلاً قائماً بذاته.

٤ ـ **المنزلة بين المنزلتين**: وهي فكرة واصل بن عطاء التي انفصل من أجلها عن استاذه الحسن البصري: فقد حكم على المسلم الذي يحتقر الكبير دون الشكر بأنه فاسق، أي في منزلة بين الكفر والإيمان.

ونظر المعتزلة إلى المعاصي فإذا هي نوعان: كبيرة وصغيرة. وقسموا الكبيرة إلى نوعين أيضاً: ما يخلّ بأصل من أصول الدين، كالشرك، فمن ارتكبها كان كافراً. وما لا يخل بأصول

تسلّحت المعتزلة، بعد تأثرها باللاهوت المسيحي، بالأدلة العقلية لتدافع عن آرائها وعن الدين الإسلامي أمام التيارات المختلفة الدينية والعرقية والجنسية. وانصرف أتباعها، بكل قواهم، إلى درس الفلسفة اليونانية التي سجّلت تقدّماً ملموساً من ناحية نقلها إلى العربية وانتقلوا تدريجياً من طور الدفاع اللاهوتي إلى طور الدراسات النظرية التي قادتهم إلى البحث في موضوعات فلسفية كالحركة والسكون والجوهر والعَرَض. غير أنهم لم يأخذوا الفلسفة اليونانية بحذافيرها كما فعل الفلاسفة الإسلاميون، بل اختاروا منها ما يوافق دينهم ونبذوا ما يخالفه فاستحقوا لقب «أحرار الفكر في الإسلام».

الفلسفة الإسلامية والعربية

الدين، كقتل النفس التي حرّم اللّه قتلها والزنى وشهادة الزور وغيرها ومن ارتكبها فهو فاسق.

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: لا صلة لهذا المبدأ بالعقائد، بل هو تكليف؛ والبحث فيه من اختصاص الفقه. وقد جاء في سورة آل عمران «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». وتناول المعتزلة هذه القضية وجعلوها واجبة على كل مؤمن وأصبحت مقاومة الكافرين والفاسقين من واجبات الحياة الإيمانية. وبلغت معهم هذه المقاومة حد العنف، فقسوا على مخالفيهم واضطهدوهم لاعتقادهم أن كل من خالفهم أتى منكراً.

فلسفة المعتزلة:

يعتبر المعتزلة بحق أوّل مفكّري الإسلام الذين حاولوا بناء مذهب فلسفي كامل مستقل يشمل الإلهيات والطبيعيات وعلوم النفس والأخلاق والسياسة.

فلسفتهم السياسية بُنيت على الأمور التالية: كان واصل بن عطاء وجميع المعتزلة أخصاماً للأمويين، ولم يأخذ واصل موقفاً صريحاً من مقتل عثمان فكان ذلك في مصلحة أتباع علي. وكان موقفه هو ذاته الذي اتخذه العباسيون بعد وصولهم إلى الحكم في مسألة المنزلة بين المنزلتين وفي آرائه في الحرية. وكان واصل يبث دُعاته في جميع أنحاء العالم الإسلامي يجادلون أخصام الدين في آرائهم العلنية والسريّة لتقويض الدولة الأموية.

وقامت فلسفة المعتزلة السياسية على فرض مبدئها بالقوة إذا كانت الظروف مؤاتية. وعملاً بهذا المبدأ حارب المعتزلة أخصامهم عند قيام الدولة العباسية وأشبعوهم قتلاً وتشريداً وتنكيلاً.

أهم الفرق المعتزلية:

ـ **النظّامية:** أتباع إبراهيم النظّام ـ ١٦٠هـ/ ٧٧٥م. ـ ٢٣١هـ/ ٨٧٦م.

ـ **الجاحظية:** أتباع الجاحظ ـ ١٥٩هـ/ ٧٧٥م. ـ ٢٥٦هـ/ ٨٧٢م.

ـ **الهُذيلية:** التي أنشأها التي أنشأها أبو الهذيل العلاّف. ١٣٥هـ/ ٧٥١م. ـ ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م.

ـ **الجبّائية:** أتباع الجبّاني ٢٥٠هـ/ ٨٤٩م. ـ ٣٠٣هـ/ ٩١٧م.

فلسفتهم الطبيعية: استمد المعتزلة مبادىء فلسفتهم الطبيعية من التوحيد والعدل المبدأين اللذين قام عليهما مذهبهما. وقالوا بخلق اللّه للعالم: «فاللّه لم يزل أوّلاً سابقاً للمحدثات موجوداً في كلّ المخلوقات». وقد خلق العالم من العدم. لكن كان لهم في العدم رأي خاص، فقد اعتبروه مادة العالم. والعدم هو مادة العالم والوجود صورته.

ويبحث المعتزلة في المعدوم، فيرونه على نوعين: المعدوم الممكن وهو، قبل أن يتحقق في الوجود، شيء، أي ذات وعين وحقيقة، والمعدوم غير الممكن وهو لا يتحقق لأنه ليس بشيء.

نظام الكون: لا يكتفي المعتزلة بإبداء رأيهم في خلق الكون من العدم، بل يحاولون تحديد القوانين التي تسيّره، وقد أخذوا برأي الرواقيين القائلين بحتميّة مطلقة وقوانين ثابتة تخضع لها جميع الموجودات. لكن هذه الحتمية لا تتناول اللّه لأنه ليس جسماً طبيعياً. كما أنها لا تتناول الأفعال البشرية، لأن طبيعة الإنسان تفوق طبيعة هذه الأجسام.

ولأن الخلق عند المعتزلة معناه عمل إلهي ينقل الأشياء من العدم إلى الوجود، ولئن أقر أكثرهم بأن للأشياء قبل وجودها جميع الصفات التي تتحلّى بها بعد الوجود، فقد أنكروا كون المعدوم متحركاً وأجمعوا على أن الحركة صفة تكتسبها الأجسام من الوجود.

وفيما يرى أرسطو أن أصناف الحركة ستة: الكون والفساد، والحركة المكانية والنمو والنقص والاستحالة، لا يرى فيها أبو الهذَيل إلا صنفين: الكون والانتقال. ولأن الحركة عرضية والاعراض غير دائمة، فإن الحركة غير دائمة وجميع الحركات تنتهي إلى السكون.

قسّم النظّام العلل إلى ثلاث: العلة التي تتقدم المعلول كالإرادة الموجبة، العلّة التي يكون معلولها معها، كحركة الساق التي تُبنى عليها الحركة، وعلّة تكون بعد المعلول كبناء السّقيفة للاستظلال بها.

الفلسفة الإسلامية والعربية

العلة: خلق الله العالم بقوله: «كن» فكان، وانتقل من العدم إلى الوجود، فيكون الله العلّة الأولى لجميع الكائنات، وكل ما هناك من علل تبقى ثانوية بالنسبة للعلّة الأولى.

الإنسان: اعتبر المعتزلة أن الإنسان جزء من أجزاء الكون، لكن طبيعته تختلف عن طبيعة الأجسام لأنه مركّب من نفس وجسد. ورأى بعض المعتزلة أن اتصال النفس بالجسد اتصال عرضي، وبعضهم اعتبره جوهرياً، إلاّ أن الاتصال العرضي لا يعني أنها لا تتأثر به وأنه لا يتأثر بها، فالمعرفة الحسّية، مثلاً، لا تكون إلاّ عن طريق الجسم بواسطة الحواس. ولأن النفس لا تستطيع اللذة والألم بدون الجسد، لذلك قال المعتزلة بحشر الأجساد لتنال الأنفس بواسطة هذه الأجساد جزاء ما صنعته في هذه الدنيا من خير وشر.

المعرفة: وهي نوعان، حسّية

الجاحظ

وعقلية، الأولى تكون عن طريق الحواس والثانية عن طريق العقل. والمعتزلة أخذت برأي أرسطو في الأحساس، فاعتبرت الحواس آلات تحس النفس بها. والحواس لا تدرك بل تتأثر ولا يصبح تأثيرها إدراكاً إلا بواسطة العقل.

وتأتي المعرفة العقلية عن طريق العقل الذي حدّده أبو الهذَيْل بأنه «القوة على اكتساب العلم». والعلم لا يكون إلاّ بإدراك الكليات المجرّدة فتكون وظيفة العقل تجريد المعقولات من المحسوسات واكتشاف العلاقات بينها. لكن وظيفة العقل لا تقتصر على إدراك الكليات واكتساب العلم، بل تتعدّى ذلك إلى إرشاد الإنسان في أعماله، وتكون وظيفة العقل نظرية وعمليّة في آن واحد.

الإرادة: دافع المعتزلة عن الإرادة وعن حرية الاختيار لأنهم أرادوا أن ينقدوا عدل الله الذي لا يمكنه أن يثيب أو يعاقب إلاّ عن أعمال صدرت عن الإنسان العارف المريد. وبما أن العقل يستطيع التمييز بين الخير والشر فهو قادر على الاختيار.

وقال المعتزلة: «إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة وإن سائر الأعراض أفعال الأجسام بالطِّباع». كما فرّقوا بين الفعل الإرادي الحر والفعل المتولّد الذي يحدث وفقاً للقوانين الطبيعيّة، بينما لا يخضع الفعل الإرادي لمثل هذه القوانين ولا يكون اضطرارياً. وفعل الإنسان الحر «واقع بحيلته واختياره لا بخلق الله واختراعه».

اعتبر النظّام الجسم آفة على النفس وحبساً وضاغطاً لها، كما فعل أفلاطون، وأضاف: «إن الجسد آلة للنفس وقالب لها». وعمل النفس هو التعقل والإرادة، وكل ما عدا ذلك من أفعالنا مردّه إلى الجسد. وتخضع أفعال الجسد للحتمية التي تخضع لها الأجسام الطبيعية، أما أعمال النفس فحرّة وهي التي توجّه حركة الجسم في اتجاه دون الآخر.

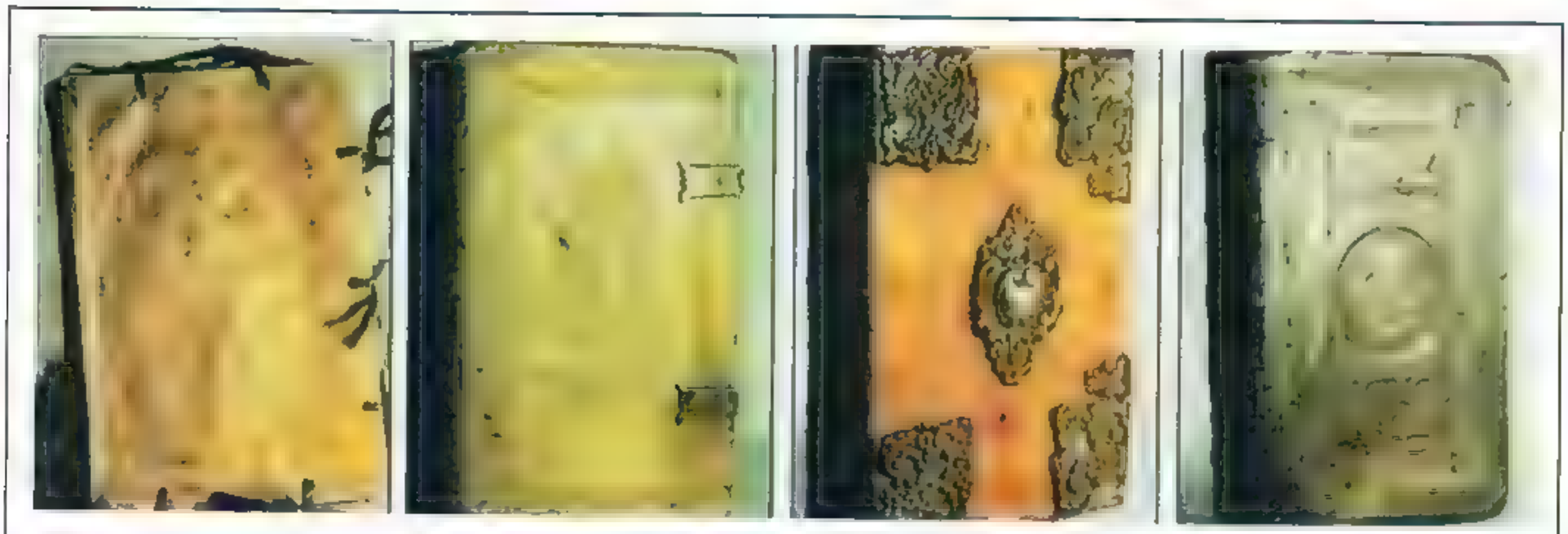
والحرية بمعناها الصحيح ليست خلقاً للأفعال بل توجيه لها.

نفت المعتزلة أن تكون المعرفة تذكُّراً كما يعتقد أفلاطون، ونفت وجود المعلومات الغريزية. وحدّد أبو الهذيل المعارف بقوله: «المعارف ضربان: أحدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته، والثاني معرفة العلوم الواقعة تحت الحواس والخاضعة للقياس، وهي علم واختبار واكتساب». لكن الضرب الأوّل ليس غريزياً، بل يصل إليه العقل عندما يبلغ. والعقل يكفي لمعرفة الله والخير والشر.

ويقول النظّام: «إن المفكّر إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر، يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع».

هكذا تكون معرفة الله واجبة عقلاً. والمعرفة على مراحل: تبدأ حسية وتصبح عقلية ثم تصل إلى التوحيد والعدل وهذه المرحلة لا يدركها إلاّ المتأملون.

الفلسفة الإسلامية والعربية



كتب تاريخية نادرة

للبرهان عن حريّة الاختيار، قدّم المعتزلة ما يلي:

الشعور بالحرية: فإذا أراد الإنسان أن يتحرّك تحرّك، وإذا أراد السكون سكن.

التكليف: فالوعد والوعيد مقرونان به. ولا يمكن التكليف إلاّ إذا كان المكلّف حراً قادراً على التنفيذ ويصبح التكليف باطلاً إذا فُقِدت الحرية.

القرآن: فالمعتزلة لا يستندون على العقل فحسب، بل يلجأون إلى القرآن ويجدون فيه آيات تدعم رأيهم مثل: **﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾** [سورة الإنسان، الآية: ٢] **﴿لا نكلف نفساً إلا وسعها﴾** [سورة الإنعام، الآية: ١٥٢] **﴿وقل الحقُّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** [سورة الكهف، الآية: ٢٩].

فلسفة الخلقية: لا تقوم الحياة الخلقية إلاّ على أساسين: معرفة الشريعة الطبيعية وقدرة الإنسان على تنميتها أو عدم تنميتها. وليس الخير خيراً والشر شراً لأن الشريعة وهبتها هذه الصفة، بل لأن الأفعال، في ذاتها، منها ما هو خير ومنها ما هو شر. والمقياس الخلقي للأفعال ليس في الشريعة، بل في الأفعال ذاتها، ووظيفة الشرع أن يثبت هذه الحقائق التي يدركها العقل، ولا يجوز للشريعة أن تبيح أفعالاً قبيحة في نفسها. فالله، وهو مكّلف بفعل الأصلح لا يمكنه أن يأمر بالمعصية وينهى عن الحسنة.

الإيمان هو معرفة الشريعة والعمل بمقتضاها: فمن يعرف الشريعة ولا يعمل بموجبها لا يُعتبر كافراً، بل فاسقاً يستحق العقاب. وإن مات على هذه الحال ولم يتُبْ فهو مخلّد في النار.

> لم يقتصر نشاط المعتزلة على القضايا النظرية فحسب، بل تعدّاها إلى تفسير القرآن والعلوم اللغوية التي يعتبرون من أهم بناتها، وقد اشتهروا بعلاقتهم بمدرسة البصريين اللغوية، كما اشتغلوا بالحديث والفقه فكان لهم أثر عميق في توجيه المذاهب المختلفة.

٩ ـ التصوّف:

تبدو الصوفية حلاً وسطاً تلجأ إليه العقول المتدنية الحريصة على التوفيق بين الدين ومستلزماته الخلقية من جهة، ومعطيات العلم الناجمة عن الاختيار الحسّي من جهة أخرى.

وتحرّر الصوفية أتباعها من ضرورة البرهان على وجود الله تعالى بالطرق العقلية. وتفسح لهم مجالاً آخر هو مجال الاختبار الباطن المباشر الذي

> تؤمن الصوفية لاتباعها طرقاً خاصة تمكنهم من ترويض قواهم والارتفاع فوق مستوى الاختيار العادي، فيصلون إلى إدراك الحقائق السامية إدراكاً مباشراً. لكن هذه الحقيقة المدركة تفوق كل وصف ولا يحدُّها كلام فيظل صاحب الاختبار عاجزاً عن التعبير عن موضوع اختباره. وقد قال الغزالي: «الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد عن القول:
> وكان ما كان ممّا لست أذكره
> فَظُنَّ خيراً ولا تسل عن الخبر

الفلسفة الإسلامية والعربية

يضعهم وجهاً لوجه أمام الحقيقة الأزلية.

والتصوف ليس ديناً. ورغم أن الدين غايته تأمين رؤية الله في الآخرة، فالمتصوف لا ينتظر الموت للحصول على هذه الرؤية، بل يلجأ إلى أعمال يعتبرها فوق فرائض الدين. ولا يرغب في الحصول على السعادة في هذا العالم، بل يسعى إلى سعادة أبعد مدى منها. ويبدو أن انشغاله بالحقائق والقيم الروحية يجعل كل ما سواها من الحقائق والقيم غير ذي قيمة في نظره ويؤمّن له لذّة لا تدانيها لذة، ورغم أن هذه اللذة نتيجة يحصل عليها المتصوف دون أن يسعى وراءها غاية لم تكن في وقت من الأوقات غايته المنشودة، إذ ليس له غاية سوى الاتحاد بالله اتحاداً تتلاشى فيه جميع الغايات الشخصية المحدودة.

ويتّصف الاتحاد الصوفي بالأمور الآتية:

١ ـ **الاتحاد:** إن الاختبار الصوفي يجعل موضوع هذا الاختبار كأنه متفجّر من أعماق الكائن ويصبح الاثنان واحداً ويقول الحلاّج في هذا المضمار:

أنا من أهوى ومن أهو أنا
نحن روحان حللْنا بَدَنا

أما جلال الدين الرومي فيقول في هذا المعنى: «لم تكن روحانا في الأصل سوى روح واحدة، كذا كان ظهوري وظهورك، فمن الخطل الكلام عني وعنك فقد بطل بيننا كلمة أنا وأنت».

٢ ـ **استحالة الوصف:** لا يستطيع من قام باختبار صوفي أن يصف طبيعة هذا الاختبار ولا أن يعبّر عمّا شاهده وأحس به. والاختبار الصوفي يفوق الحس ويتعدّى مدلول الكلام.

٣ ـ **اليقين:** إن إدراك الصوفي هو غاية ما يصبو إليه من حقيقة. والاختبار الصوفي بعيد عن الخطأ لأن الحقيقة تظهر له واضحة وضوح النور. يقول الغزالي في وصف هذه المعرفة التي يسمّيها علم المكاشفة: «هي عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره... وتنكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانٍ مجملة غير متضحة حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه».

٤ ـ **الانفعال:** يجمع المتصوفون على اعتبار الاتحاد لا يتم إلاّ بعون من الخارج وبنعمة منه تعالى على الإنسان. وما التمارين الروحية والجسدية وجميع أصناف التقشف إلاّ وسائل قد تساعد على نيل هذه النعمة. ويقول الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»: «فمن ذلك النور ينبغي أن تطلب الكشف وذلك ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ويجب الترصُّد له».

١٠ ـ التصوف الإسلامي:

اتخذ التصوف الإسلامي أشكالاً مختلفة: فهناك تصوف حلولي وتصوف فلسفي وتصوف سني، تشترك كلها في بعض النواحي وتختلف في نواح أخرى. وقد أثرت في نشوء التصوف الإسلامي عوامل عديدة منها:

١ ـ **العامل الإسلامي:** ذهب بعض المستشرقين إلى أن التصوف دخيل على الإسلام، إذ لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحية والتقشف الهندي، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتُّع المباح بلذائذ الحياة. ومع ذلك هناك عناصر إسلامية كان لها أثرها في نشوء التصوف منها: القرآن الكريم، سنّة الرسول وحياة قدامى المسلمين من الصحابة ومن تبعهم.

فبالعودة إلى القرآن، مصدر التفكير الإسلامي الأوّل ومرجع العقيدة

يجمع المتصوفون على أن انتقال المتصوف من إدراك هذا العالم إلى إدراك ما وراءه لا يتم إلاّ إذا انتهج سبيلاً معيناً: سمّاه الصينيون «طاو» والمسيحيون «Via mystica» والمسلمون «طريقة» وقدامى اليونان بلفظة Medita. لكن كل هذه الأسماء تعني شيئاً واحداً. وقد وصف المتصوفون، على اختلاف أزمنتهم وأجناسهم وأديانهم، هذا السبيل، فجاء وصفهم واحداً لا يختلف في جوهره وحتى في تفاصيله أحياناً. مع ذلك، فتحديد التصوف ليس بالأمر اليسير لأن التصوف ليس مذهباً قام على أصول معنية ومبادىء واضحة، بل طريقة للوصول إلى الله، وتتعدّد الطرق بتعدّد سالكيها وأحوالهم النفسية.

الفلسفة الإسلامية والعربية

والشريعة الرئيسي، نجد فيه آيات عديدة تدعو المؤمنين إلى الأعراض عن الدنيا والسعي لكسب الحياة الآخرة: **﴿يا أيها الذين آمنوا، لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون﴾** [سورة المنافقون، الآية: ٩]. كما أنه هناك في القرآن آيات تدعو إلى الذكر ومراقبة النفس وكثير من الأمور التي اتخذها المتصوفون طرائق بنوا عليها مذهبهم: **﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداوة والعشى يريدون وجهه ولا تعدُ عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾** [سورة الكهف، الآية: ٢٨].

ونجد في الذكر أيضاً: **﴿فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون﴾** [سورة البقرة، الآية: ١٥٢] وفي الرضى: «رضي الله عنهم ورضوا عنه». وفي الحب «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبُّونه». وفي القرب: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد». وفي وحدة الوجود والحلول: «هو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

> **هذا لا يعني أن متصوفي الإسلام وجدوا في كتاب الله هذه الآيات فبنوا عليها تصوفهم، بل إنهم رجعوا إليه ووجدوا فيه آيات تبرر المبادىء التي قام عليها التصوّف، لأنهم لو بدأوا طريقهم في القرآن وعملوا بموجب وصاياه لكانت استلفتت أنظارهم آيات كثيرة تحث على السعي وراء المعاش وطلب الطيّبات المشروعة والتمتع بها: ﴿فإذا قضيت الصلوات فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾** [سورة الجمعة، الآية: ١٠] **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾** [سورة المائدة، الآية: ٨٧].

ونجد هاتين النزعتين المتباينتين: نزعة الإعراض عن الدنيا ونزعة السعي وراءها، في سيرة الرسول ﷺ. فقد رُوي عنه قوله: «ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه ومن هذه». وقال أيضاً: «الطاعم الشاكر خير من الصوّام الزاهد». كما قال: «إنّما حبّب إلي من دنياكم النساء والطيب، وجعلت قرّة عيني في الصلاة». هكذا نجد النبي يحث على العبادة والتقوى وحقوق الله، وهو قدوة للمسلمين في ذلك ولكنه لم ينه عن لذائذ الحياة المشروعة ولم يحرم نفسه منها.

هناك أيضاً أمثلة واضحة للنزعتين المذكورتين في حياة الصحابة وقدامى المسلمين. وكان ثمة تيار يساعد على تقوية روح الزهد في الإسلام، هذا الميل ظهر خاصة في العراق بُعيد الفتح الإسلامي حيث وُجِدَت طائفة من «العبّاد» يعكفون على الصلاة ويعرضون عن متاع الآخرة. وقامت إلى جانب هؤلاء فئة تعتبر أن حياة الإيمان والتقوى لا تتعارض مع التمتع بطيّبات هذا العالم حتى يحين أوان التمتعُ بطيبات العالم الآخر.

> **إن الزبير بن عوّام القرشي، هو من العشرة الذين بشرّهم النبي بالجنّة، فترك من الأملاك ما تتراوح قيمته بين خمسة وثلاثين واثنين وخمسين مليوناً من الدراهم وكان له في الدمينة وحدها إحدى عشرة داراً، فضلاً عمّا كان يملكه في البصرة والكوفة والفسطاط والاسكندرية.**

وهذا صحابي آخر ممّن وعدهم النبي بالجنة أيضاً، هو طلحة بن عبيد الله يترك من الأملاك ما قدّرت قيمته بثلاثين ألف درهم ومن النقد ما بلغ مئة كيس من الجلد في كل كيس ثلاثة قناطير من الذهب.

وظهرت في الإسلام، إلى جانب ذلك، نزعة نمت بنموّه هي النزعة إلى الجهاد. لأن الإسلام ليس دين تقشف وتوكل بل هو في الدرجة الأولى دين عمل وجهاد: **﴿إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله﴾** [سورة البقرة، الآية: ٢١٨]. فالجهاد فرض على كل مسلم وقد جعل منه بعضهم الركن السادس من أركان الدين. ونُسِبَ إلى الرسول الحديث التالي: «لكل نبي رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله».

ولكن الجهاد في سبيل الله، والسعي وراء متاع الدنيا، وتصريف أمور الناس، كل ذلك لم يمنع المسلمين من أن يقتدوا بنبيّهم. ولم تبهر الدنيا البعض منهم فأعرضوا عنها وركنوا إلى الزهد والعبادة.

الفلسفة الإسلامية والعربية

التصوف الهندي

لا بد من الإشارة إلى ما اشترك فيه التصوف والتشيّع من اتجاهات ونظريات: فنظرية «القطب» عند الصوفية لا تختلف عن نظرية «المهدي» عند الشيعة، تشترك الصوفية والشيعة في صفات عديدة منها العصمة والمعرفة واللجوء إلى التأويل والأخذ بالتقية والعناية بعلمي الظاهر والباطن، ولا تختلف الكرامات التي نسبها المتصوفون إلى أوليائهم، في جوهرها، عمّا وصفت به الشيعة لائمتها من القدرة على معرفة الغيب والإخبار به.

صاحب كتاب «عوارف المعارف»: «التصوف غير الفقر والتصوف غير الزهد. فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفياً وإن كان زاهداً وفقيراً».

ودخلت على التصوف الإسلامي عناصر هندية أثّرت فيه منها: فكرة الفناء الذاتي في الوجود الكلي وهي حالة سمّاها الصوفيون الفناء والموت والاستهلاك، وهي قوية العلاقة بالنرفانا الهندية. فالفناء والنرفانا يعنيان فناء الخصال السيئة والأفعال القبيحة الناتجة عنها باستدامة الاتصال بما ينافيها من خصال وأفعال. وهما أيضاً فناء الشخصية وتلاشيها وانعدام الشعور بالوجود الذاتي. لكن الفناء الصوفي يؤدي إلى الحياة الخالدة في الله والشعور بأن الذاتين ذات واحدة. بينما تعني النرفانا الهندية الفناء المطلق

ولئن كان الزهد سلوكاً خاصاً فالتصوف فلسفة دينية ونظرة خاصة في الحياة. يقول ابن خلدون: «الصوفية من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك فاشياً في الصحابة والسّلف. ولما عمّ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده جنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية أو المتصوفة». ويقول

الفلسفة الإسلامية والعربية

في النفس الكلية والسكون المطلق في حالة لا تختلف عن العدم.

وللصوفية الهندية كما للصوفية الإسلامية مراحل يتدرج فيها الصوفي حتى يصل إلى اسمى درجات هذا الفناء. ومن الآراء المشتركة أيضاً أن الاتحاد بالكائن الكلي يجعل من الاثنين واحداً. أخيراً، تبدو «الخرقة» التي يلبسها المريد عندما يتم دخوله في الجماعة الصوفية، من الآثار الهندية في التصوف الإسلامي. وهي ترمز إلى الفقر والإعراض عن العالم. هناك أيضاً السبحة والتسبيح الذي شاع في الإسلام شيوعاً كبيراً. وأخذ متصوفو المسلمين عن الهنود الطرق الرياضية المتعلقة بالذكر ونظام التنفس الذي يساعد على الوصول إلى الانجذاب الروحي والنشوة.

هذه العناصر الهندية لم تدخل في التصوف الإسلامي دفعة واحدة، بل تسربت إليه خلال تطور تاريخي دام عصوراً عدّة. وقد عرف المسلمون الرهبان الرُحّل من البوذيين، أو من الذين قلّدوا طريقة عيشهم ونظرتهم إلى الحياة، وكانوا كثيرين بين مسلمي بلاد الشام والعراق في عهد الدولة الأموية وعهد بني العباس، وقد روى الجاحظ عنهم: «إن طريقتهم كانت تنحصر في صفات أربع: القداسة والطهر والصدق والمسكنة».

ويبدو أن العامل المسيحي أقدم العوامل وأبعدها أثراً في التصوف الإسلامي: فمن يطالع الرسالة القشيرية يرَ فيها الكثير من تعاليم الإنجيل وأقوال المسيح. وقد أعجب الاتقياء من المسلمين الراغبين في نيل الحياة الآخرة بنسّاك النصارى، وراح من زهد منهم بالدنيا يقتفي أثرهم ويفضّل الفقر على الغنى. والفقر من الفضائل المسيحية وليس له ذكر في القرآن، وهو عند المتصوفين من أصل مسيحي كما أثبت ذلك ابن تيمية.

وممّا يتصف به الدين المسيحي التوكل المطلق على اللّه أي الثقة العمياء بعنايته. وقد جعل المتصوفون من التوكل أحد المقامات الصوفية المهمّة، ومن بلغه حصل على

الرهبنة

الفلسفة الإسلامية والعربية

الطمأنينة. وتحت تأثير المسيحية، جاء التصوف بحدث جديد في الشريعة، وإذا به يقضي على الرهبة وإذا بالعابد يقف أمام معبوده، يخاطبه مخاطبة العاشق لمعشوقه والحبيب لحبيبه. ولعل أول من انتقل بالعاطفة نحو الله من عامل الخوف إلى عامل الحب هي رابعة العدوية.

وعن رهبان النصارى أخذ المتصوفة من المسلمين لباس الصوف، وبالغوا في الاقتداء بهم حتى أن بعضهم كان يمتنع عن الزواج مع ما في ذلك من نقض لتعاليم الإسلام.

كان التصوف الإسلامي في أوّل عهده خلقياً دينياً لم يحاول أن يجد له مذهباً فلسفياً يبني عليه تقاليده، بل يتغذى بالتأمل وقهر النفس والصلاة. لكنه ما عتم أن أوجد هذا المذهب وهو مزيج من الغنوصية والمانوية تسيطر عليه صبغة الأفلاطونية الحديثة.

وكان السريان السوريون يعنون، بنقل الآثار اليونانية إلى لغتهم وشرحها واختصارها والتعليق عليها. وقد أدخل نقل هذه الآثار إلى العربية واهتمام العرب بها بين المسلمين بعض الآراء الغريبة عنها فأصبحت مذاهب الفيض والإشراق والأدرية والغيبوبة معروفة لديهم وشائعة بينهم.

هناك عامل آخر أثّر بالتصوف الإسلامي، هو العنصر الإشراقي وهو عنصر فارسي زرادشتي. وحكمة الأشراق هي التي يظهر فيها الكائن مباشرة وبنوع من الحدس الصوفي، لا بدليل وبرهان. وهذا ما حصل للغزالي بعد شكه، كما بيّن لنا في كتابه «المنقذ من الضلال». وهذه المعرفة الصوفية سَماها الصوفيون ذوقاً وأطلق عليها متصوفو المسيحية في الغرب اسم «Gustus» اللاتيني ومعناه الذوق. ويعني الإشراق الكشف والمشاهدة اللذين يختص بهما الحكماء المتألهون وحكماء الفرس.

ويخالف منهج الصوفية منهج الحكماء: فالحكيم يستند إلى العقل بينما تقوم معرفة الصوفية على الذوق والانجذاب نحو موضوع المعرفة والاتصال به اتصالاً روحياً. وقد قسّم إبن عربي العلوم إلى ثلاثة أنواع: علم العقل الذي يحصل من نظر ودليل وعلم الأحوال الذي لا يحده عقل ولا يحصل إلاّ بالذوق أو المشاهدة، ولا يمكن أن يعرف حقيقته إلاّ من اتصف به وتذوقه، وعلم الأسرار وهو فوق طور العقل وأساسه الفيض والنفث في الروح.

وعن هذا النظام نشأ الدراويش والطرق.

تعادل كلمة درويش الفارسية كلمة فقير العربية. والدرويش عضو في جمعية دينية. وقد جاء في دائرة معارف الأخلاق البريطانية أن لا فرق بين الدرويش والصوفي إلاّ كالفرق بين النظرية والعمليّة. فالصوفية نزعة فلسفية والدروشة نزعة خاصة في الذكر والعبادة.

وكل جمعيّات الدراويش تسعى إلى غاية واحدة هي الوصول إلى الغيبة عن الشعور بواسطة أو بغير واسطة. والوسائط عديدة: التصفيق والصياح والرقص مع الذكر الدائم. وللمولوية التي أسّسها جلال الدين الرومي رقص خاص وأناشيد. ويستعمل السعديّة «الدوسة» وينقرون على دفوف صغيرة اسم واحدها «باز». وقد حُرِم هذا النقر في جوامع مصر باعتباره بدعة.

> كان النسك المسيحي منتشراً في البلدان التي دخلها الإسلام، وكان معروفاً في الجزيرة العربية في عصر الجاهلية. وقد أشار القرآن إلى الرهبان السائحين وأطرأهم: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر﴾ [سورة التوبة الآية: ١١٢].
>
> حدّد القديس أوغسطينس الدرجات التي يرقى بها الإنسان إلى الاتحاد وجعلها سبعاً: التوبة، طهارة الجسد، طهارة النفس طهارة العقل والفضيلة ثم الطمأنينة والدخول في النور وأخيراً المشاهدة.

> كانت الحياة الصوفية عند نشأتها تقوم على أساس فردي، ثم أخذ المريدون يجتمعون حول «شيخ». وما إن أزف القرن الحادي عشر الميلادي حتى ظهرت «الأخويات» المنظّمة، تقوم في أمكنة معينة يُطلق عليها اسم تكية أو دير أو زاوية أو خانتاه يديرها صوفي مشهور على نظام معيّن ويخلفه أشهر تلامذته.

الفلسفة الإسلامية والعربية

كان للسعدية والرفاعية والأحمدية أعياد خاصة يأكلون فيها صمغ العنبر المصهور والأفاعي والعقارب الحيّة ويبتلعون قطع الزجاج وينخزون أجسادهم بقضبان الحديد المحميّة ويضعون الشوك تحت أجفانهم ويتوصل بعض الدراويش إلى رؤية الحبيب والارتفاع في الهواء. غير أن هذه المعجزات لا تظهر إلاّ عند الأولياء وتسمّى «كرامات». وللدراويش «تكايا» خاصة بالنساء تديرها امرأة، ومنهم من يعيشون في العالم ولا يجتمعون إلاّ في أوقات معينة في حلقات للذكر، ومنهم من يترك الجمعيّة ويعيش عيشة السوّاح المتسوّلين.

أما «الطريقة» فكانت، في أوّل الأمر، أسلوباً يلجأ إليه الشيخ في تدبير مريديه على طريق المقامات والأحوال وفقاً لمقتضيات الشريعة. ثم تطوّرت الطريقة فأصبحت «معاشرة» أي حياة مشتركة وأصبح على من يريد أن ينخرط في سلك الدراويش، وهو المريد، أن يتلقّن أصولها من الشيخ أو المرشد، وهو في الفارسية «بير» وفي التركية «بابا» ويلجأ إلى العزلة في التكية المبنية عادة بالقرب من قبر صاحب الطريقة.

وتقوم الحياة داخل التكية بين الإخوان على السهر والصيام والورد والذكر واجتماعات خاصة يظهر فيها الرقص وتمزيق الثياب أحياناً، وعند نهاية هذه التمارين ينال المريد «إجازة وخرقتين: خرقة الورد وخرقة التبرّك. وقد ثار الفقهاء على البدع التي جاءت بها الطرق المختلفة وخاصة على استخدام المنبّهات من قهوة وحشيش وأفيون. ويربو عدد هذه الطرق على المائتين نشأت عن كل طريقة منها فروع عدة حتى أصبح إحصاؤها من أصعب الأمور.

١١ ـ أشهر الطرق الصوفية:

الأحمدية: أنشأها أحمد البدوي في طنطا في مصر، **البكطاشية، القادرية**، أنشأها في بغداد عبد القادر الجيلاني، **القلندرية**: ودراويشها كانوا من السوّاح لا يتقيدون بقاعدة معينة ولا يهتمون بالشريعة الدينية والقوانين الاجتماعية، **الرفاعية**: تُنسب إلى أحمد الرفاعي وأصحابها في حالة الغيبوبة يضربون أنفسهم بالمدى، ويزدردون العقارب والحيات، **السنوسية** وتنسب إلى سيدي محمّد السنوسي الإدريسي، **الشاذلية**: أنشأها أبو مدين التلمساني وترتكز إلى أصول خمسة: خوف الله في السر والعلن، التعلق بالنسبة في القول والعمل، ازدراء الناس في السرّاء والضرّاء، التسليم لله في الأمور الخطيرة والحقيرة، اللجوء إلى الله في الأفراح والأتراح.

الطارية: تنسب إلى عبد الله شطار، تنتشر في الهند وسومطرة وجاوة. ومن مبادئها التوحيد المطلق ورفض الفناء. وهناك الجزولية والجنيدية والغزاليّة والحيدرية والحلاّجية والحلولية والحروفية والإباحية والاتحادية وغيرها...

هذه الفرق العديدة والطرق المتباينة اختلفت في غاياتها ومعتقداتها، فمنها من ظلّ مسلماً متقيّداً بالسنّة، ومنها من صرّح بتعاليم لا يقرّها الإسلام فرُمِي بالكفر والزندقة. وكان لها جميعاً أبعد الأثر في الحياة والتاريخ الإسلاميين، وقد أخذ الناس عادة بكرامات بعض الأولياء واحترموا الدراويش وصاروا لا يفرّقون بين الشعوذة والدين القويم والعلم الصحيح.

● أشهر المتصوفين:

١ ـ ذو النون المصري: (١٨٠هـ/ ٧٩٦م ـ ٢٤٥هـ ٨٥٩م). ولد في إخميم وعاش في القاهرة، سافر كثيراً وسجن لمحاربته مبدأ المعتزلة القائلة بخلق القرآن ثم أفرج عنه وتوفي في القاهرة. يعتبره مؤرخو التصوف منشىء المذهب الصوفي وينسبون إليه نظرية المعرفة الصوفية وترتيب الأحوال والمقامات الصوفية وتبويبها، وهو أوّل من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف.

نُسبت إليه أقوال منها: «الصوفية قوم آثروا الله على كل شيء فأقرهم الله على كل شيء». و«تمنّيت أن أراك فلمّا رأيتك غلبت دهشة السرور فلم أملك البكاء».

٢ ـ أبو زيد البسطامي: توفي سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م. ويعتبر من أشهر متصوفي القرن الثالث الهجري. قضى

الفلسفة الإسلامية والعربية

الشطر الأكبر من حياته زاهداً متقشفاً متصوفاً في بسطام. حاول الوصول إلى الاتحاد عن طريق التجريد والفناء بالتوحيد، فتوصل إلى درجة مكّنته من أن يقول: «سبحاني ما أعظم شأني». ونُسبَت إليه أقوال عدّها البعض كفراً منها: «تاالله إن لوائي أعظم من لواء محمّد، لوائي من نور تحته الجن والأنس كلهم من النبيين». و«لئن تراني مرّة خير لك من أن ترى ربك ألف مرّة» و«طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك». وقد حاول الجُنيد أن يشرح كلمات البسطامي المنكرة ويقرّبها إلى الناس.

٣ ـ أبو عبد الله المحاسبي: ١٦٥هـ/ ٧٨١م. ـ ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م. وهو أول صوفي سُنّي جمع بين الفقه والفلسفة والتصوف. وقد اعتبره الأشاعرة من أسلافهم. اشتهر المحاسبي بمحاسبة نفسه ومنها أخذ اسمه. وفي كتابه «رعاية لحقوق الله» وصف شامل لهذه الطريقة، وهو يرى العبادة في شرطين: الأعمال ونوايا القلب. كما بيّن أن الأحوال توصل إلى الطهارة وصرّح بأن المختارين في الجنة يصلون إلى الاتحاد بالله.

٤ ـ الحسين بن منصور الحلاّج: ٢٤٤هـ/ ٨٥٨م ـ ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م. هو متصوف فارسي كتب بالعربية. تتلمذ على التستري والمكّي والجُنيد ثم انفصل عنهم ونبذ حياة العزلة وراح يبشّر بالتصوف في خراسان والأهواز والهند وتركستان. ثم حجّ ورجع من الحج إلى بغداد فالتفّ حوله التلامذة. لكن السلطة العباسية أوقفته بعدما اتّهمه المعتزلة بالشعوذة وحرموه الإمامية والظاهرية. وعُذّب وسُجن ثماني سنوات ثم جُلِد وصُلب في ساحة سجن بغداد وأحرق جسده. وقد نشأت فرقة هي الحلاّجية تقول بإسقاط الوسائط، أي استبدال الفرائض الخمس ومنها الحج بأعمال أخرى.

الفلسفة الإسلامية والعربية

وقالت بوجود روح ناطقة إلهية تتصل بالروح البشرية عند الزاهد. وهذا هو مذهب حلول اللاهوت في الناسوت فيحقُّ للولي حينئذ أن يقول: «أنا الحق».

وفي التصوف قال الحلاّج بإمكانية الاتحاد التام مع الذات الإلهية. وهذا مقطع من شعره:

عجِبْتُ منك ومنّي
يا منية المتمنّي
أدنيتني منك حتى
ظننتُ أنك أنّي
وغِبْتُ في الوجدِ حتى
أفنيتني بك عنّي

وقال أيضاً:

مُزِجَت روحك في روحي كما
تُمزج الخمرة في الماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني
فإذا أنتَ أنا في كل حال

٥ ـ أبو القاسم الجُنَيد: توفي سنة ٢٩٨هـ/ ٩١٠م. ولد في بغداد وفيها توفي وقد لقبه المتأخرون بـ«سيّد الطائفة» و«شيخ المشايخ» و«طاووس الفقراء». وقد يكون أوّل من قال بالفناء في اللّه وجعل منه عقيدة صوفية. وقيل له: «من أين استفدت هذا العلم؟» فقال: «من جلوسي بين يدي اللّه ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة» وأشار إلى درجة داره. وهو يعتبر مع المحاسبي أكثر المتصوفين اعتدالاً وأقربهم إلى السنّة. ولم يلبس الزي الصوفي، بل لباس العلماء. وكان يمثّل أهل الصحو فيما كان البسطامي يمثّل أهل السكر.

● أشهر الفلاسفة العرب:

١ ـ الأشعري:

ولد أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، حفيد أبي موسى الأشعري، أحد الحكمَيْن بين علي ومعاوية في صفين، في البصرة عام ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م. والتحق منذ صباه بالمعتزلة فدرس أصولهم على أشهر أئمتهم في ذلك العصر وهو الجبائي ولازمه حتى بلغ الأربعين. ودافع عن الاعتزال وألّف كتباً عديدة لنصرة هذا المذهب.

وفي سن الأربعين احتبس في داره خمسة عشر يوماً، ثم خرج إلى مسجد البصرة وارتقى كرسياً ونادى في الناس بأعلى صوته: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه بنفسي. أنا فلان بن فلان. كنت أقول بخلق القرآن. وأن اللّه لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا فاعلها وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة، مُخرجٌ لفضائحهم ومعايبهم». وقد تضاربت

الأشعري

الفلسفة الإسلامية والعربية

الآراء في الأسباب التي حدت بالأشعري إلى الإنفصال عن المعتزلة.

كتب الأشعري في أدب الجدل وتفسير القرآن والشريعة والأخبار، وردَّ على أرسطو في كتابه «السماء والعالم» و«الآثار العلوية» كما ردَّ على أصحاب التناسخ والدهرية والمجوس والمشبِّهة والخوارج وسائر الفرق الإسلامية. لكن أهم ردوده كانت على المعتزلة: فقد ردَّ على الجبائي والبلخي والأسكافي وأبي الهذيل وغيرهم وردَّ على نفسه يوم كان معتزلياً. من أشهر مؤلفاته: مقالات الإسلاميين، وكتاب الإبانة عن أصول الديانة.

لم يُعرض الأشعري عن العقل والبراهين العقلية وهو تلميذ المعتزلة وأنكر أن يكون استخدام العقل في الدين بدعة، وأن يكون البحث في قضايا لم يبحثها الرسول بدعة. والبرهان على ذلك أن الصحابة، بعد موت الرسول، بحثوا في أمور لم يبحث فيها النبي وهم ليسوا من أهل البدع.

لكن الأشعري، بعد انتقاده للذين حُرِموا النظر العقلي، ارتدّ على الذين غالوا في استخدام العقل والركون إليه، أي المعتزلة، وبيَّن أنهم بذلك ضلُّوا السبيل ونفوا عن الله كل صفة، فآل بهم ذلك إلى التعطيل ووضع الله في صورة مجرَّدة لا يستطيع العقل تصوُّرها. وقالوا بخلق القرآن وأوَّلوا نصوصه مشوهين معناها وأنكروا رؤية الله باسم العقل فحرموا المؤمن من أسمى ما يصبو إليه في الآخرة، وفتحوا الباب على مصارعيه لأعداء الدين بإنكارهم السنَّة.

هكذا يقف الأشعري بين الطرفين المتناقضين ويعود إلى النص محاولاً فهمه على ضوء العقل دون أن يضحي به إرضاء لمقتضيات العقل.

٢ـ إخوان الصفاء:

تضاربت أقوال العلماء والمؤرخين في شأن الإخوان وفي من يكونون وما يكون مذهبهم، وذلك لأنهم عملوا جهدهم لتغطية حقيقة أمرهم وأسمائهم. لكن من يتتبَّع التاريخ يجد أن إخوان الصفاء جمعيَّة من الشيعة الباطنية عامة ومن الاسماعيلية خاصة وقد وضع الرسائل نخبة منهم مثل: أحمد بن عبد الله، وعُرِف منهم: زيد بن زرفاعة، أبو سليمان محمد بن نصر البستي، المعروف بالمقدسي، أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، أبو أحمد النهرجوري. وكل هؤلاء حكماء لهم في عالم المعرفة شأن يذكر. وظهور إخوان الصفاء قديم في العالم الإسلامي، لكنهم لزموا التكتم ولم يُسمع بهم وبرسائلهم قبل سنة ٣٣٤هـ.، أي قبل انتصار بني بويه واستيلائهم على بغداد. وكان ظهورهم في البصرة ومنها تفرَّقوا في مختلف البلدان حيث كان لهم دعاة ومجالس.

كانت أهداف الإخوان دينية سياسية: فقد اعتبروا أن الفلسفة فوق الشريعة وأن الفضائل الفلسفية فوق الفضائل الشرعيَّة، وأن الخلود السعيد للفلاسفة والسعادة العقلية أيضاً.

هكذا رمى إخوان الصفاء إلى تطهير الشريعة بالفلسفة وعرضها على ميزان الفلسفة والوصول بذلك إلى انقلاب فكري يجاري آراء غلاة الشيعة ومن ثم إلى انقلاب سياسي.

وإذا تتبعنا رسائل الإخوان وجدناهم يدعون إلى إقامة دولة جديدة على أسس جديدة ويدعون إلى تفهم خاص للدين على أساس الفلسفة.

ويظهر لنا هدفهم السياسي في عدة مواطن من رسائلهم: إذ يقولون في إحدى رسائلهم: «وقد نرى أيها الأخ البار الرحيم أيَّدك الله وإيَّانا بروح منه

«إخوان الصفاء وخلان الوفاء» اسم اتخذه الإخوان للدلالة على حقيقة حالهم. وهو اسم قديم عند العرب ظهر في أسفارهم وكتاباتهم واتخذه ابن المقفع في ترجمة كليلة ودمنة وجعل له في باب الحمامة المطوَّقة محلاً واسعاً.

ولكليلة ودمنة مكانة مرموقة عند الإخوان، لما فيه من الحكمة وتفصيل معاني الصداقة ولما فيه من الأسلوب الرمزي والاستدارات القصصية التي لها معنى ظاهر وآخر باطن، وكل ذلك ممَّا يوافق أغراض الإخوان وأساليبهم.

والإخوان «عصابة تألَّفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعوا على القدس والطهارة وهم أهل العدل وأبناء الحمد. وقد عقدوا أنفسهم على التمازج والتصافي ولقَّبوا أنفسهم بأجمل الألقاب».

الفلسفة الإسلامية والعربية

أنه قد تناهت دولة أهل الشر، وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان، وليس بعد التناهي في الزيادة إلاّ الانحطاط والنقصان... واعلم يا أخي أن دولة أهل الخير يبدأ أوّلها من قوم علماء حكماء وخيّار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً. ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم».

وكان لنظام إخوان الصفاء أربع مراتب هي: مرتبة الإخوان الأبرار الرحماء، وهم المبتدئون البالغون من العمر بين ١٥ سنة و٣٠ سنة. ويوصفون بصفاء الجوهر والنفوس وجودة القبول وسرعة التصور، ثم مرتبة الإخوان الأخيار والفضلاء وهم بين ٣٠ و٤٠ من العمر، وهذه المرتبة مرتبة الرؤساء ذوي السياسات في مراعاة الإخوان وشحاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن، ثم مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام: وهم بين ٤٠ و٥٠ سنة من العمر. وهي مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه. وهؤلاء هم علماء الإخوان يعرفون النواميس ويدوّنون العقائد ويوضحون المناهج ويدافعون عن الحقائق ويعملون على نشرها وعلى بث الدعوة. وأخيراً مرتبة الكمال الذي يُدعى إليه جميع الإخوان من جميع المراتب وهي للذين تجاوزوا الخمسين ويقول الأخوان عنها: «هي الممّهدة للمعاد والمفارقة للهيولى وعليها تنزل قوة المعراج وبها تصعد إلى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام».

واتبع الإخوان مبدأ الباطنية في اعتبارهم أن لكل ظاهر باطناً ومزجوا العلم بالدين والفلسفة والشريعة وذهبوا في ذلك مذهباً بعيداً حتى كان كلامهم مزيجاً من فلسفة يونانية وآراء فارسية وهندية ومسيحية وإسلامية وغير ذلك ممّا لا يُحصى.

ومن تقصّى فكرة إخوان الصفاء وجدهم يدينون بالوحدة الفلسفية ورآهم يتكلمون عن الإسلام كما يتكلمون عن المسيحية وعن الصابئية وعن غيرها من المذاهب من غير تفريق.

وضع إخوان الصفاء لتنشئة من يريد الانتماء إلى جمعيتهم إحدى وخمسين رسالة قسّموها إلى أربعة أقسام.

١ ـ الرسائل الرياضية التعليمية وهي ١٤ رسالة.

٢ ـ الرسائل الجسمانية الطبيعية وهي ١٧ رسالة.

٣ ـ الرسائل النفسانية العقلية وهي ١٠ رسائل.

٤ ـ الرسائل الناموسية الإلهية والشرعية والدينية وهي ١١ رسالة ويلي هذه الرسائل رسالة أخرى هي الرسالة الجامعة.

باختصار كانت رسائل إخوان الصفاء جولة قصيرة في جميع الآراء جعلت من هذه الرسائل موسوعة علمية تحتوي على آراء الإخوان وسياستهم وألغازهم وإشاراتهم. وقد سلكوا فيها طريق التعليم لا طريق البحث العميق، ومزجوا فيها العلم والتنجيم والسحر والغرائب، وبثوا فيها روح الثورة على السلطان القائم، ونادوا بالاسماعيلية والباطنية، فإذا بكلامهم مزيج من ثقافات وتيارات دينية مختلفة، وإذا بفلسفتهم مجموعة مذاهب: فيتاغوري، أفلوطيني، مصبوغة بالصبغة الشيعية الباطنية.

رمي الإخوان إلى تحقيق أهدافهم عن طريق التحفظ. فقد غلّفوا حقيقة أمرهم وآرائهم وأهدافهم وعمدوا إلى الرموز وبنوا رسائلهم بناءً علمياً وتحدثوا عن الفلسفة في مفهومها الشمولي القديم في شبه دروس متلاحقة متتالية. وحشروا بين السطور آراءهم وجعلوا تعاليمهم الخاصة في استطرادات وتعليقات منثورة هنا وهناك، وذلك كله بحذق ومهارة وهم يكثرون التوصية لاتباعهم بالتشدد في صيانة رسائلهم وتعاليمهم. وتراهم شديدي الحرص على رسائلهم يخشون أن تمتد إليها يد الضياع أو أن تقع عند من لا يعرف قيمتها.

الفلسفة الإسلامية والعربية

أشبيلية

٣ـ ابن عربي:

إنه أشهر متصوفي العرب قاطبة وأكثرهم إنتاجاً، ولد في الأندلس في مدينة مرسية في ١٧ رمضان سنة ٥٦٠هـ في بيت علم وفضيلة. اسمه محمد ولقبه محي الدين وكنيته أبو بكر. في سن الثامنة انتقل إلى إشبيلية حيث قضى حوالي عشرين عاماً تلقى خلالها علوم الحديث والفقه والكلام واطّلع على المذاهب الفلسفية والعلوم المعروفة في عصره. وقد اتصل بأشهر رجال الأندلس كأبي بكر بن خلف الذي أمضى أكثر شبابه يدرس عليه، كما انضم إلى حلقات الصوفية وسلك الطريق ولبس الخرقة وكان شيخه ابن مسرّة الفيلسوف الأندلسي القرطبي.

أمّ ابن عربي تونس وله من العمر ثلاثون سنة، ووصلها بعدما زار سبتة وغرناطة وأهم حاضرات المغرب واتصل بأشهر علمائها، وعام ٥٩٨هـ ارتحل إلى المشرق حاجاً ولم يعد بعد ذلك إلى المغرب. زار مكة وانتقل إلى الموصل وبلغ بغداد سنة ٦٠١ وراح يتنقل في مدن الشرق: بغداد، حلب، مدن الأناضول ليعود إلى مكة ثم يتابع الترحال وكانت شهرته تسبقه إلى كل حاضرة أو مدينة يؤمها فيلتف حوله العلماء ورواد العلم يجادلهم ويجادلونه. وأخيراً انتهى به التطواف إلى دمشق حيث أقام إلى أن توفي في ربيع الثاني سنة ٦٣٨هـ ودُفِنَ في سفح جبل قاسيون وقبره ما يزال معروفاً في دمشق يقوم عليه جامع يعرف باسمه.

الفلسفة الإسلامية والعربية

وتدور أكثر الكتب التي تركها ابن عربي، وهي كثيرة، حول التصوف وأسراره وطرقه. ولم يكن ما قاله في هذا الموضوع عرضاً نظرياً للتصوف النظري بل نتيجة اختبارات شخصية؛ فهو لم يبلغ المريدين فيرشدهم إلى سلوك السبيل وأصبح بين علماء الصوفية الشيخ الأكبر. وقد عرف ابن عربي المقامات والأحوال التي عرفها غيره من الصوفيين لكنه ابتكر أشياء جديدة وصل إليها بالممارسة، أهمها نظرية الوجد والفناء. وقد حدَّد الوجد بقوله: «ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده». وحدَّد الفناء بأنه «عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك».

إن لابن عربي في الحب، الذي يجمع المتصوفون عليه، كلاماً كثيراً يدل كله على أن الحب حالة لا يمكن وصفها ولا يحدُّها كلام. ولا عجب أن نسمعه يقول واصفاً حبَّه: «ألطف ما في الحب ما وجدته، وهو أن تجد عشقاً مفرطاً وهوى وشوقاً مقلقاً، وغراماً ونحولاً، وامتناع نوم وعدم لذّة بطعام، ثم ذهولاً وذهاباً وفناء، ثم تجلّياً وفيضاً ولذة لا توصف». ثم يقول: «إن المحبين لله شق لهم عن قلوبهم ما بصروا بنور القلوب عن جلال الله، فصارت أبدانهم دنيوية وأرواحهم حجبية وعقولهم سماوية، تسرح بين صفوف الملائكة وتشاهد تلك الأمور باليقين، فيعبدون بمبلغ استطاعتهم حباً له، لا طمعاً في جنّة ولا خوفاً من نار.

وليست معرفة ابن عربي معرفة عقلية، بل هي «من قلم الإله ولوحة المحفوظ»، أو كما يقول: «إن جميع ما اكتبه في تأليفي ليس عن روية وفكر، وإنّما هو عن نفث في روعي على يد ملك الإلهام». ثم إن ابن عربي متصوّف مسلم جعل من القرآن منهله الأوّل. لذلك أراد أن يظل متمسكاً بالشريعة حيث قال: «لقد كتبتُ ما

الصلاة

الفلسفة الإسلامية والعربية

نفي ابن عربي الحلول والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم. حيث يقول: «اعلم أن العاشق إذا قال: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، كان ذلك بلسان العشق والمحبّة، لا بلسان العلم والتحقيق، ولذلك يرجع أحدهم عن هذا القول إذا صحا من سكره» ثم يضيف: «... أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها وأنما كان القمر محلاً لها ومشرقاً بها، فكذلك العبد ليس منه من خالقه شيء ولا حلّ فيه». ويقول أيضاً: «لا يقدر أحد ولو ارتفعت درجات مشاهدته أن يقول إن العالم عين الحق أو اتحد به أبداً». والذين فصلوا الله عن العالم فمن جهل لذاته تعالى، والذين مزجوه به فمن جهل أيضاً لذاته. فهذه الذات لا تُدرك ولا تُحد.

كتبت وأنا أقرّ بحمد الله تعالى أني لم أذكر أمراً غير مشروع وما خرجت عن الكتاب والسنّة في شيء بل منهما استمددت وبهما أنير طريقي» ثم يعترف «بأن من رمى بميزان الشريعة من يده لحظة هلك».

٤ ـ ابن الفارض:

هو أبو القاسم عمر ابن الفارض، حموي الأصل، مصري المولد والمنشأ. كان والده نزاعاً إلى العزلة والتقى، زاهداً متقشفاً موفور العلم. سمُّوه الفارض لأنه كان، في ما يزعمون، يثبت الفروض للنساء على الرجال بين أيدي الحكام. وقد دُعي إلى تسلّم مركز قاضي القضاة أو داعي الدعاة فأبى واتبرى يتعبّد في قاعة الخطابة في الجامع الأزهر.

ولطالما اختلف الفتى الناشىء إلى مجلس أبيه يتلقى الثقافة الدينية ويتفتح على الزهد قلبه ويتدمث بالصلاة شعوره وتصفو بالعبادة نفسه. ثم أخذ الحديث عن ابن عساكر والفقه عن المنذري وسلك طريق الصوفية سائحاً في وادي المستضعفين وبناء على إشارة أستاذه أبي الحسن البقال ذهب إلى مكة وقضى في الحجاز خمسة عشر عاماً متعبّداً مسهداً متهجداً صائماً، يملأ عينيه بمشاهدة الأرض التي عاش فيها النبي ويملأ روحه بذكراه.

سنة ١٢٣١م. قفل ابن الفارض عائداً إلى مصر حيث حاول الملك الكامل أن يستميله بالأعطيات والمناصب ولكنه آثر العزلة. وقضى معظم السنوات الأخيرة الأربع من حياته في قاعة الخطابة في الأزهر.

كان ابن الفارض بين الفينة والفينة، يلجأ إلى جبل المقطم، يحيى فيه الأربعينات: يجور على نفسه ويقاوم الجوع والعطش والوسن وإن تناول الطعام فلوناً واحداً. وقد زيّنت له نفسه، بعد إحدى الأربعينات أن يتناول ضربا من الحلوى. وما أن ارتفعت يده إلى فمه حتى أخذه الندم. ونظر فإذا قبة المسجد قد انشقت فهتف نادماً ورمى الحلوى وأضاف إلى الأربعينية عشرة أيام وجعلها خمسين.

وتوافد العلماء إلى مجلسه ودلف الأئمة إلى استماع تعاليمه.

هكذا قنع الشاعر في نسكه واعتكف على الصمت ورعاً عفيفاً راضياً يصقل ضميره برياضة رادية يتنقى بها قلبه حتى أصبحت حياته نهجاً مثالياً وشرعة القانون الخلقي في التصوف. وعاش ابن الفارض الصراع بين منازع الجسد تشده إلى التراب وبين أشواق الروح تقله في شطحاته إلى المحبوب الإلهي الأبهى.

كل ما تبقى من آثار ابن الفارض ديوان شعر هو إرث روحي غني بأناشيد الحب وتبيان مراحل السلوك ودرجات المعرفة والأحوال والأذواق وتصوير جمال الذات العلية ومظاهرها في الكون. لكن الغموض كثر في شعره بسبب مبالغته في استعمال التعابير التي يستعملها الغزليون والخمريون: الحب والهيام، الصبابة والشوق، القرب والبعد، الصد والوصال، السكر والنشوة والأنغام والكأس والدن والندمان حتى تهيأ للبعض أنه خرج عن قصده الصوفي ليرسم الحب الترابي. وانقسم الفقهاء والمتصوفة في تعليل معانيه إلى فريقين: فكان من أنصاره السيوطي والشعراني، ومن أشهر خصومه ابن تيمية ولكن الشك يزول تماماً في التائية الكبرى والميمية في الخمرة حيث لا يعد هناك شك بأن القصيدتين صوفيتان تماماً.

ولا بد من التوقف عند الحب الإلهي، وهو في رأي ابن الفارض ليس مقاماً يكتسب وإنما حال قديمة مُنِحها

الفلسفة الإسلامية والعربية

منذ الأزل. وقد مرّ الشاعر في حبّه في ثلاثة أطوار: الفناء الجزئي، الفناء الكلي وأخيراً الاتحاد. وكان كلما غاب عن حضوره وأسكرته الحال أدرك الجمع بين «الأنا» والكون والله، وكلّما ثاب إلى وعيه العقلي أدرك الكثرة والتفرقة.

قيل إن ابن الفارض كان يأخذه الذهول في حال وجده فيشخص في شبه غيبوبة، أو يستلقي على الأرض كالميت المسجّى في سكراته. ولفرط مجاهدته يتصبّب العرق من جسده. وإذا ما سمع الناقوس والإنشاد وفعلت فيه الموسيقى، انطلق في بحرانه وانقشعت أمامه الحجب المادية وحظي بمشاهدة الحقيقة الكلية.

ويكاد ابن الفارض يميّز بين النفس والروح: فالنفس موضع الشهوات والروح موضع الحب الإلهي، والإنسان مكوّن من نفس وروح وبدن هو كلٌ أوحد. والتفريق بينهما كالتفريق بين الخمرة والكرم: فالكرمُ مادة والخمرة روح، والأصل واحد. وليست الوحدة التي يريدها ابن الفارض امتزاجاً بين العبد والله: فالعبد لا يحل في الله كما يحلُّ الجسم في الجسم. ولا هو يقول بمبدأ وحدة الوجود، أي أن الله هو العالم. بل إن الوحدة برأيه ناتجة عن الحب وهي حال مشاهدة يفقد فيها الشاعر وجوده الذاتي ويتّحد بمحبوبته ثم يعود فيفترق عنها ويرجع إلى الكثرة والتعدُّد بعودة الحجب.

ثم إن الحب والمعرفة، عند ابن الفارض توأمان: فهو حال وهي حال غير مكتسبة. وهو درجات ومراتب وهي درجات ومراتب، يعللّها بأنها لا تأتي إلاّ عن طريق القلب: فهي قبس في النفس قبل اتصالها بالجسد، حتى إذا انحدرت إلى أدران المادة فصلتها عن الحقيقة الحجب الكثيفة. وتستعين النفس في جهادها للوصول إلى المعرفة بالحب، والعكس بالعكس. فكلما ازداد الحب تضاعفت المعرفة ومن عرف الله أحبّه ومن أحبّه عرفه.

٦ ـ الفارابي:

ولد أبو النصر الفارابي، وهو فارسي الأصل تركي المنشأ في وسيج، وقيل في فارات التي انتسب إليها. كان أبوه قائداً للجيش، وما إن شب حتى غادر مسقط رأسه نحو العراق في أيام الخليفة المقتدر واستوطن بغداد زمناً، مكباً فيها على درس الفلسفة يتلقاها على أبي شر متى بن يونس، وأصول المنطق على يوحنا بن حيلان ومناهج النحو على ابن السرّاج وتسنى له الإلمام بلغات عديدة منها: العربية، التركية، الفارسية، السريانية واليونانية. وحصّل من العلوم: الفلسفة والطب والرياضيات والكيمياء

وقيل عن الفارابي إنه كان ينزوي في بستان ينصرف فيه إلى المطالعة وإنه كان يقرأ على ضوء المصباح الذي للحارس. وإنه قضى أيامه ولياليه يطالع مصنفات الفلاسفة ويشرحها. وذكروا أنه عُثر على كتاب النفس لأرسطو وعليه بخط الفارابي قوله: «إني قرأت هذا الكتاب ألف مرّة».

ترك الفارابي مؤلفات عديدة منها: «إحصاء العلوم» يبحث فيه في العلوم اللساني والرياضيات والمنطق والعلم الطبيعي والمناظر والنجوم والأثقال والموسيقى والعلم الإلهي والمدني والفقه. وكتابٌ في طبيعة الأصوات وتفرُّع الأنغام أحلّه بين أعلام الموسيقى العالميين في التاريخ، ويُعزى إلى الفارابي اختراع الوترية المعروفة بـ«القانون». «الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس» و«التعلُّم الثاني» وهو بحث في المنطق وما بعد الطبيعة والطبيعة. «وآراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» ومؤلفين في ماهية السعادة نُشِرا في حيدر آباد هما: «تحصيل السعادة» و«التنبيه على السعادة» ورسالة في «العقل» حدّد فيها ماهية العقول.

وتقوم الخطوط الكبرى لفلسفته على: التوفيق بين أفلاطون، وأرسطو، وبين الفلسفة والشريعة، المنحى الكوني ونظرية الواجب والممكن، صدور العالم بالفيض، نظرية النفس. وكان للتصوف قسم مهمّ في صميم تفكيره وحياته العملية، وكذلك الأمر لدفاعه عن النبوة. أخيراً هناك «المدينة الفاضلة»، وهي خلاصة آرائه في علم الاجتماع ودوافعه ونتائجه المثالية.

الفلسفة الإسلامية والعربية

المطالعة

الفلسفة الإسلامية والعربية

والموسيقى.

ووقعت فتنة في بغداد، فغادرها إلى حلب، إلى بلاط سيف الدولة، ملتقى أهل العلم والأدب والفلسفة. ومن أهم ما يشار إليه في حياة الفارابي الفكرية النزاع الذي قام بينه وبين الملحدين من منكري النبوة، لا سيَّما الراوندي الملحد وأبو بكر محمَّد بن زكريا الرازي الذي كان يقول ببعض الآراء المزدكية والهندية، وينكر التوفيق بين الفلسفة والدين، ويذهبُ إلى أن الأديان تفضي إلى الحروب المتطاحنة ويرى أن الفلسفة سبيل الصلاح الوحيد.

واحتل الفارابي موضع الصدارة في مجلس سيف الدول، يناقش ويناظر، لكنه لم ينغمس في ترف البلاط، بل مال عن الحياة الناعمة، إلى التقشف والزهد، وكان يختلف إلى البلاط لماماً لنزعة فطرية فيه إلى العزلة والانفراد.

وحين حمل سيف الدولة على الشام، رافقه الفارابي في حملته، ثم انقطع عن الأمير بعد حين ونبذ حطام الدنيا ولبس زي التصوف وكانت وفاته سنة ٩٥٠م وهو يناهز الثمانين.

٦ ـ أبو العلاء المعرّي:

هو أحمد بن عبد الله بن سليمان الملقب بأبي العلاء والمعروف بأعمى المعرّة، وهي مدينة من أعمال حلب ولد فيها أبو العلاء عام ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م. وتوفي وقبر فيها عام ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م. وكان لا يزال في الرابعة من عمره، عندما أُصيب بالجدري فناله منه تشويه الوجه وعمى العينين.

تعلَّم الصبي أبو العلاء على أبيه اللغة والأدب، حتى إذا شبَّ سافر إلى حواضر الشام واقتبس العلم في حلب وزار إنطاكية وأتى اللاذقية.

رأى أبو العلاء في اللاذقية شجاراً بين الأديان أيقظته محاسبات التقليد، وزرع فيه أولى بذور الشك في الأديان حيث قال:

في اللاذقية فتنةٌ
ما بين أحمد والمسيح
قس يعالج دلبةً
والشيخ من حنق يصيح
كل يعزِّر دينه
يا ليتَ شعري ما الصحيح؟!

عاد أبو العلاء الشاب إلى المعرّة وأقام فيها زمناً يجالس أهل العلم ويُنضِجُ جنى المعرفة. ومات أبوه، فرثاه أبو العلاء بقصيدة جمعت بين غرابة اللفظ ومتانته، وبدا النضج على ابن الرابعة عشر من العمر، وبوادر الشك في مثل هذين البيتين:

طلبتُ يقيناً، يا جهينة، عنهم
ولم تخبرني، يا جهين، سوى الظن
فإن تعهديني لا أزال مسائلاً
فإني لم أعط الصحيح فاستغني

وترك موت أبيه في نفسه فراغاً قاسياً. وبعد فترة من الزمن غادر المعرّة إلى بغداد عام ٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م. وما طمع من خلال سفره بجمع ثروة واستزادة علم بل آثر الإقامة في دار العلم وأنفس مكان. ونفد ما حمله معه

قلعة حلب

الفلسفة الإسلامية والعربية

إن شخصية أبي العلاء المعرّي متعدّدة النواحي، غنية المظاهر: إذ يمكننا درس مهارته اللغوية وتمكّنه التكلّف، وأن ندقق الملاحظة فنرى ما في «رسالة الغفران» من سخرية وكفر، وما في «الدرعيّات»، ديوانه، من تقليد في وصف الدروع. ونتذوق فنونه الشعرية في «سقط الزند»، لكن لا نستطيع التعمق في خفايا نفسه وآلام قلبه، ولا نظفر بسر حياته وشعوره وتفكيره، إلا إذا درسنا «اللزوميات»، أهم آثار أبي العلاء وأصدقها تصويراً له. فهي فن جديد في الفكر العربي هو فن الشعر الفلسفي. واللزوميات ليست كتاباً فلسفياً عادياً، بل هي صدى روح فكّرت كثيراً وشعرت كثيراً وشقيت كثيراً.

من مال فاقترنت غربته بالشح.

ووافاه خبر مرض أمه فغادر بغداد سنة ٤٠٠هـ، بعدما ودّعها بقصيدة إليها، وعاد إلى المعرة وطنه، لكن أمه ماتت قبل أن يصل فكان موت هذه الوالدة أمرّ جرعة من كأس الهموم التي أعدّتها الحياة لهذا القلب الكسير.

أمّا أبرز ما بحثه أبو العلاء المعرّي في فلسفته فيدور حول فساد الإنسان في كل مظاهر حياته، طبيعته، حكّامه، دينه وخلقه ونسائه، تردُّد العقل حول مسائل الغيب والحيرة أمام أسرار الآخرة، طلب الخير وتفضيله على الشر، عجز الناس عن مداواة أدوائهم القديمة، أي حب المال وداء الطموح إلى الشهرة والمجد، وداء حاجة القلب إلى الأنس والصداقة والحنان. وعلاج كل ذلك بالوصول إلى حالة من الهدوء التام وهو القائل:

غيرُ مجدٍ في ملّتي واعتقادي
نـوحُ بـاكٍ ولا تـرنُّـم شـاد
وشبيه صوت النعي إذا قيس
بصوت البشير في كل ناد

ضجعة الموت رقدة يستريح الـ
جسم فيها، والعيش مثل السهاد
هكذا يكون الموت نهاية كل جهد
وأمل وكل حسد وحقد.

إن لتشاؤم أبي العلاء بواعث عامة وخاصة: ضروب الفساد في بيئته وألوان الشقاء في حياة البشر، عماه وفقره ووحدته وأحساسه المرهف الذي جعله يتأذى بما لا يتأذى به الآخرون. وقد نقم على المرأة واعتزل البشر وكره الحياة وآثر العدم على الوجود وضجعة الموت على هموم البقاء.

أما شك أبي العلاء فما كان عاماً لأنه لم يشك في العالم المحسوس ولا في خالقه القادر الحكيم. وكان شكه في الأديان عابراً، إذ تنقّل بين الإيمان والكفر. أما شكّه بالمصير فكان دائماً: لم خلقنا الله؟ هل تخلد نفوسنا وتبعث أجسادنا؟ هل نحن أحرار نعاقب ونثاب؟ كلها أسئلة حيّرت أبا العلاء كما حيّرته مشكلات الغيب وظل طوال حياته يتساءل ويتناقض.

ولكن ليس علينا أن نلومه على تشاؤمه وشكوكه. فسخريته من الأديان إيمان بوحدة الحق وحيرته أمانة لعقله العاجز، ونقده لأوضاع عصره نفور من الظلم وثورة على البشر والفساد، وعزلته قمع للهوى وصلابة في السير. وفي كل ذلك عبر لمن يعتبر.

٧ـ ابن خلدون

هو عبد الرحمن بن محمد... بن خلدون ولد عام ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م. وتوفي عام ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م. جدُّه يمني من عرب حضرموت أتى الأندلس بعد الفتح مع رهط من قومه واستقر في إشبيلية. ثم انتقلت الأسرة إلى تونس واستقرت فيها حتى مولد ابن خلدون.

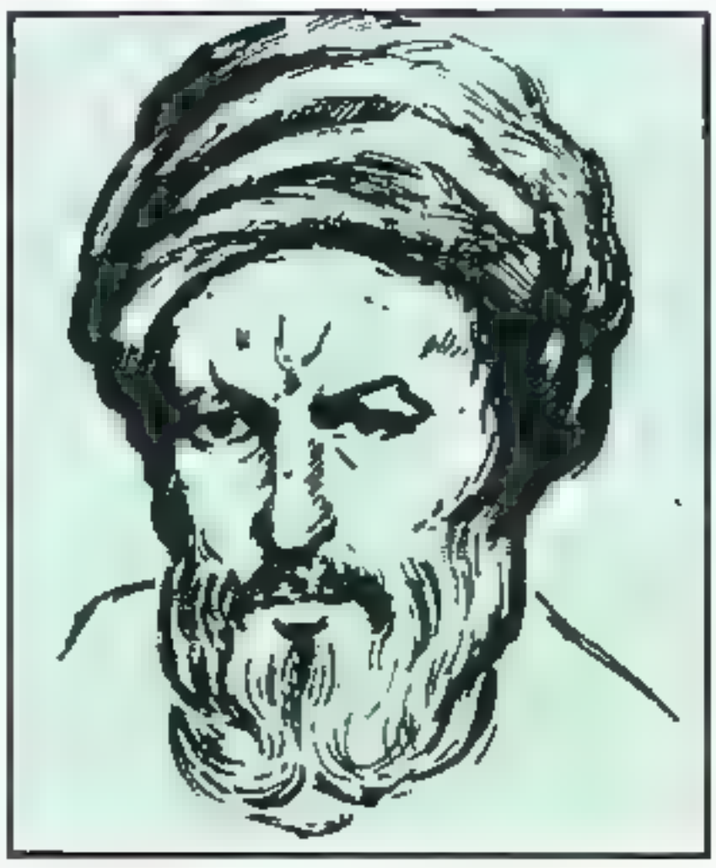
وقد روى ابن خلدون بنفسه الشطر الأكبر من حياته رواية مسهبة نستخلص منها أبرز محطاتها: ولد في غرّة رمضان في تونس حيث درس العربية، القرآن، الفقه، الحديث والعلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية. ثم كان طاعون جارف هلك فيه أبواه فراح يسعى إلى عمله ويطمح إلى المجد. حاول أن يجد مورداً للعيش في بيئة انقسمت سياسياً إلى إمارات متنافسة، بأن يتقرّب من الأمراء: نديماً في المجالس أو عوناً في إدارة شؤون الملك، لا يعرف للطموح حداً ولا يتورّع في الوصول أمام وسيلة..

أوّل وظيفة تقلّدها سنة ٧٥٢هـ. كانت كتابة العلامة عن أبي إسحاق سلطان تونس. ثم قادته الأحداث إلى مراكش، وذكر لأبي عنان، سلطان

الفلسفة الإسلامية والعربية

فاس فاستقدمه إليه سنة ٧٥٦هـ ونظمه في مجلسه واستعمله في كتاب سره والتوقيع بين يديه. ولم ترق الوظيفة لابن خلدون فاشترك في تدبير مؤامرة ضد السلطان... وأمسِك وسجن. لكنه لم يسجن طويلاً إذ مات السلطان أبو عنان سنة ٧٥٩هـ وأطلق سراحه.

واتخذه أبو سالم، سلطان فاس، سنة ٧٦٠هـ كاتباً لسره وولاّه خطة المظالم. وثار الوزير عمر بن عبد الله، وخلع السلطان أبا سالم واستولى على العرش. وكانت بينه وبين ابن خلدون مودَّة سابقة فأقرَّ هذا الأخير على ما كان عليه وزاد في جرايته لكن طموح ابن خلدون غير المحدود دفع السلطان إلى الإعراض عنه ودفعه هو إلى السفر إلى غرناطة سنة ٧٦٤هـ. حيث وضعه السلطان في علية مجلسه وأقطعه قرية البيرة Elvira. هذه النعمة لم تطل، فقد أحس ابن خلدون غيرةً لدى ابن الخطيبَ وخشي العواقب، وجاءته دعوة من أبي عبد الله، سلطان بجاية فاستأذن ابن الأحمر بالرحيل وأتى بجاية سنة ٧٦٦هـ حيث استقبله سلطانها بحفاوة بالغة، وقلّده شؤون الوزارة وقدَّمه للخطابة في الجامع. لكن السلطان ما لبث أن قتل فترك ابن خلدون بجاية وراح يتنقل من أمير إلى أمير، مشايعاً متآمراً إلى أن انتهى به المطاف ثانية في غرناطة سنة ٧٧٦هـ. وكان ابن الأحمر حانقاً عليه هذه المرّة لاتصال حدث بينه وبين ابن الخطيب في فترة جفاء بين السلطان والوزير فأعاده من حيث جاء.



ابن خلدون

كان ابن خلدون تعباً من السياسة ويخشى عواقبها. فاعتزلها ونزل في قلعة أولاد سلامة وشرع في تأليف كتابه في التاريخ. وهو يقول عن ذلك: «أقمت فيها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم فيها، وأكملت المقدمة على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسألت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها».

ألم بابن خلدون مرض هدَّ بنيته وجدَّ فيه حنين إلى تونس وطنه، وشعر بحاجة إلى كتب ودواوين لا توجد إلاّ في الأمصار، فعاد إلى تونس سنة ٧٨٠هـ. وهناك رعاه السلطان بعنايته وحثَّه على تأليف كتابه فأكمل منه أخبار البربر وزناتة وأخبار الدولتين وما قبل الإسلام ورفع نسخة إلى السلطان.

لكن عطف السلطان أثار حسد البطانة فكثرت السعاية ضد ابن خلدون واضطر إلى مغادرة وطنه ومغادرة المغرب نهائياً سنة ٧٨٤هـ. فاستأذن ابن خلدون سلطان تونس للقيام بفريضة الحج وأتى الاسكندرية ثم القاهرة حيث علّم في الأزهر وتولّى القضاء ورعاه السلطان بعنايته. ولكن أثناء إقامته فيها فُجع بغرق عائلته وهي في طريقها إليه، وقام بفريضة الحج وقرأ وألّف ثم مات في ٢٥ رمضان عام ٨٠٨هـ (١٥ آذار ١٤٠٦م).

يجدد ابن خلدون التاريخ بأنه «خبر عن الاجتماع الإنساني» وما يعرض لهذا الاجتماع من بداوة وحضارة، من حروب وسياسة، من اقتصاد وعلوم وكل ما يحدث فيه من أحوال، وأن

عاش ابن خلدون في بيئة سياسية قلقة ودفعه ذكاؤه وطموحه إلى المغامرة والتآمر والمعاهدة والخيانة. وكان يلقى حفاوة وتقديراً ثم حسداً وإعراضاً وسجناً. وجاب المغرب وقام برحلتين إلى الأندلس زاول القضاء، ألف ونشر العلم. واطلع على السياسة وتقلباتها وعلى العالم الإسلامي: عرباً وبربراً، بدواً وحضراً. فكان ذلك من دوافع وضع كتابه في التاريخ: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

ويتضمّن الكتاب مقدّمات في التاريخ وكتاباً أول في علم العمران وكتابين آخرين في التاريخ.

الفلسفة الإسلامية والعربية

الأمراض

الفلسفة الإسلامية والعربية

للتاريخ ظاهراً وباطناً الأول خبر عن ماضي الإنسان، والثاني تثبت من صحة الخبر وبحث عن أسباب الوقائع وتأكد من إمكانها.

ويرى ابن خلدون أن مؤرخي الإسلام ما تجاوزوا ظاهر التاريخ، بل اكتفوا بنقل الأخبار فأتت رواياتهم مخلوطة بدسائس من الباطل وزخارف من الحكايات وترهات من الأحاديث، بينما عكف هو على وضع التاريخ وهمَّه باطنه، أي تعليل الأخبار وتمحيصها حتى تأتي سليمة من الكذب خالية من الغلط.

يرد ابن خلدون أسباب الخطأ والكذب في التاريخ إلى ما يلي:

التطفُّل على كتابة التاريخ: إذ يحتاج المؤرخ إلى معارف متنوعة ومنابع متعددة وإلى حسن نظر ودقة نقد وتعليل.

التشيُّع: وهو رأي أو مذهب غطاء على العين يحيد بالنفس عن الاعتدال ويسوقها إلى قبول ما وافق هواها دون تريث أو انتقاد. وقل مثل ذلك في تقرُّب المؤرخ من أصحاب المراتب بالثناء الكاذب طمعاً في ثروة أو طلباً لجاه.

الثقة بالناقلين: قد يكون ناقل الخبر متشيعاً وقد يكون واهماً ذهل عن غاية ما رأى والتبس عليه ما عاين فيكذب لذلك أو يغلط. وعلى المؤرِّخ ألاَّ يثق بكل ناقل دون التثبت من سلامة نظره وحسن اطلاعه.

الجهل بطبيعة العمران: فالتاريخ خبر عمَّا يحدث في العمران البشري وعلى المؤرخ أن يعرف هذا العمران. فمعرفة الحاضر تهدي إلى معرفة الغابر والآتي. والمجتمعات تتباين باختلاف ما تخضع له من حر أو برد، من فقر أو غنى، من بداوة أو حضارة. ومعرفة طبيعة المجتمع تمكن المؤرخ من معرفة ما يمكن حدوثه في مجتمع معيَّن وما يستحيل والتمييز بين الصدق والكذب.

أما علم العمران، الذي ابتكره ابن خلدون، وضمنَّه الكتاب الأول من تاريخه فهو درس للمجتمع في تكوينه وبيئته وتطوره وفي ما يعرض له من أحوال ويخضع من قوانين. وهو يمكِّن المؤرخ من التمييز في الأخبار بين الممكن والمستحيل وبين الخطأ والصواب.

وقد درس ابن خلدون العمران البشري بشكل عام ثم العمران البدوي ثم العمران الحضري. فالاجتماع الإنساني ضروري وهذا أمر سبق وأثبته فلاسفة اليونان والعرب معبِّرين عنه بقولهم: «الإنسان مدين بطبعه». ودرس ابن خلدون أثر الإقليم في المجتمع، ويظهر ذلك في الأجسام والعقول والأخلاق وبالتالي في مختلف نواحي الحياة، وأثر التربة إذ إن للخصب أثراً سيئاً في المجتمع والفقر أفضل للناس لو يعلمون.

بالنسبة للعمران البدوي، يرى ابن خلدون أن البداوة طور طبيعي سابق على الحضارة وأن البدو أنواع بعضهم يعيش من الزراعة وبعضهم من السائمة، كالغنم والبقر، وبعضهم من الإبل. وأن القبيلة نواة البدو الاجتماعية فيها يقيمون ومعها يرحلون يفدونها بدمائهم ويحمونها بصدورهم.

وفي العمران الحضري، يرى ابن

إهرامات مصر

الفلسفة الإسلامية والعربية

خلدون أن الانتقال من البداوة إلى الحضارة يحدث عن طريقين: النمو الاقتصادي والاقتداء بالمتحضر. فالبداوة فقر وخشونة عيش والحضارة ترف. ووجوه المعاش ثلاثة: الفلاحة والتجارة والصناعة.

ويقسم ابن خلدون الصنائع إلى نوعين: ضروري وشريف. الأول يضم الفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة، والثاني يضم التوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب. ويرى أن الصنائع تابعة للحضارة تنمو بنموّها وترسخ برسوخها وتكثر بكثرة طالبيها. فالصنائع ثمرة تفكير وحاجة ترف وإشباع رغبة وهي تنمو بنمو العلم وعادة الترف وكثرة السكان.

أما بالنسبة للترف فهو يردُّه إلى الحضارة وما ينتج عنها من مكاسب وهو يظهر في المساكن، في بناء البيوت، إعلاء الصروح واختطاط المدن، والدولة لا تعظم مبانيها إلاّ إذا كثر مالها وعددها. وهي تأتي آية في المتانة والعظمة مثل: إيوان كسرى وأهرام مصر. كما يظهر الترف في المآكل والملابس والملاذ. على أن للترف آثاراً سيئة في الخُلق وفي الجيش.

وللمجتمع الحضري أو الدولة ملك رئيس ليست النبوة صفة ضرورية له ولا النسب النبوي ولا الفلسفة، بل عليه أن يكون رجلاً قوياً بعصبيته الخاصة وبالأعوان والأتباع وبما يتحلى به من صفات تؤهله لقيادة الناس. ويرد ابن خلدون منازع الملك إلى ثلاثة أسباب: الانفراد بالمجد، الترف والدعة والسكون. فانفراد الملك بالمجد قضاء على العصبية وترف الحضارة وما يرافقه من دعة وسكون يضعف بأس الجيش وطموحه ويذهب بالمال، غذائه، ويفسد الأخلاق ويقضي على عوائد الخير. وإذا ضعفت الدولة في عصبيتها وحميتها وخلقها أصبحت عرضة لتفكك أجزائها أو لغازٍ يغزوها.

ظاهرة ثالثة من ظواهر الحضارة تحدث عنها ابن خلدون هي العلم. فقسَّم العلوم إلى ثلاثة أصناف: لسانية، نقلية، وعقلية. فأركان العلوم اللسانية أربعة: اللغة والنمو والبيان والأدب. والعلوم النقلية مأخوذة عن الكتاب والسنة، مثل قراءة القرآن وتفسيره، والفقة والكلام والحديث. والعلوم العقلية هي ما يهتدي إليه الإنسان بفكره من فلسفة وعلوم: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات والرياضيات.

ولا بد من التوقف عند رأي ابن خلدون في الفلسفة التي لا تنفع، بنظره، لا في السياسة ولا في المعاش ولا في الدين وقلّما يسلم طالبها من معاطبها. هذا لا يعني تعطيل العقل: فالعقل ميزان صحيح لكنه لا يزن كل شيء ومثال الفلاسفة مع العقل «مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبل». العقل صحيح ولكنه محدود.

على أن ابن خلدون لم ينف كلياً منافع الفلسفة إذ يقول: «وليس له في ما علمنا إلاّ ثمرة واحدة (يقصد علم الفلسفة) وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين... فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات».

كلمة أخيرة عن علم العمران، عند ابن خلدون فهو أغنى ممَّا يبدو ويحوي بذور علوم جمة جغرافية واقتصادية واجتماعية، وهو إذن علم فلسفة وتاريخ كون يتعمَّق في حضارات المجتمعات ووقائعها الجزئية ليتبين منها ما هو عام وشامل.

يعيّن ابن خلدون عمراً طبيعياً للدولة هو عمر الفرد الطبيعي أي ١٢٠ سنة أو ثلاثة أجيال: الجيل الأول خشونة وبداوة واشتراك في المجد وقوة الدولة. الجيل الثاني انفراد الملك بالمجد وترف الحضارة وبدء الضعف. الجيل الثالث انفراد تام بالمجد وقضاء على العصبية واستبحار في الترف والسكون وزوال البأس وضعف الحامية وهرم الدولة.

٨ـ الغزالي:

ولد أبو حامد محمَّد... عام ٤٥٠هـ/١٥٠٩م. وتوفي عام ٥٠٥هـ/١١١١م. كان مولده في غزالة وهي قرية من أعمال طوس، إحدى مدن خراسان. كان أبوه فقيراً يعيش من غزل الصوف وكان محباً للعلم يحضر مجالس الفقهاء والوعّاظ ويتمنى على

الفلسفة الإسلامية والعربية

اللّه أن يرزقه بنين كهؤلاء. ورزقه اللّه ما اشتهى فكان له محمَّد أشهر فقهاء عصره، وأحمد أخوه، وكان واعظاً يزدحم عليه الناس.

بُليَ الغزالي باليتم ففقد أباه صبياً فتعهَّد برعايته وصيّ صوفي كان صديق والده. واعتنى به جسداً وروحاً وألقى فيه بذوراً طيبة أنبتت غرساً يانعاً وتفتقت براعم وأزراراً. هذا الصوفي كان ضيّق الحال وما خلّفه والد الغزالي من مال كان نزراً يسيراً، فلجأ الغزالي إلى مدرسة خيرية يتلقَّن فيها العلم وينال القوت.

وحوالي سنة ٤٦٥هـ ذهب الغزالي إلى جرجان ودرس على الإمام أبي نصر الاسماعيلي. وحوالي سنة ٤٧٠هـ جاء طوس ودرس ثلاث سنين قبل أن يقصد نيسابور ليدرس التصوُّف على الإمام الفرامدي ويدرس علوم الدين على إمام الحرمين ضياء الدين الجويني.

بعد موت الجويني سنة ٤٧٨ وجد الغزالي نفسه ضائعاً وحيداً ولكنه غداً شابا ناضجاً له من العلم ما يجبه به الأعلام ومن الفصاحة والذكاء ما لا يحده طموح. وكان في العراق وزير سلجوقي كبير، غيور على العلم وأهله، غيور على أهل الصلاح هو نظام الملك، فأتاه الغزالي واختلط بأهل العلم من مجلسه وأظهر في مناظرة الأئمة تفوقاً وبراعة وبقي في ظل نظام الملك ستة أعوام أظهر فيها فصاحة وبلاغة ومودَّة وإخلاصاً حتى أرسله أستاذاً إلى مدرسة بغداد النظامية سنة ٤٨٤هـ.

علَّم الغزالي في بغداد مدة أربع سنوات، مرَّ أثناءها بحالات نفسية عنيفة. وانتهى به الأمر إلى ترك التدريس في بغداد والتجوُّل من بلاد إلى بلاد. ويقول الغزالي في هذا الصدد: «فارقتُ بغداد ثم دخلت الشام وأقمت فيها قريباً من سنتين لا شغلَ لي إلاَّ العزلة والخلوة. ثم رحلت منها إلى بيت المقدس أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي. ثمَّ تحرَّكت فيَّ داعية الحج فسِرت إلى الحجاز، ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن فعاودته بعدما كنتُ أبعد الخلق عن الرجوع إليه، فآثرت العزلة أيضاً حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر... وواظبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين... وقدَّر اللّه تعالى أن حرَّك داعية السلطة سنجر فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور»، هناك مارس التدريس في ذي القعدة سنة ٤٨٨هـ لكنه ما لبث أن عاد إلى طوس في أواخر حياته واتخذ إلى جانب داره خانقاه للصوفية، وهناك توفي سنة ٥٠٥هـ.

كان الغزالي عقلاً ذكياً، وقد أدرك من نفسه تلك الهبة فإذا به كثير التطلع، جم الفضول، يتهجَّم على كل مسألة ويجادل في كل معضلة، يطالع كل كتاب ويصنف في كل عقيدة وما أكثر ما طالع الغزالي وألَّف وما أكثر ما ناظر وبزَّ الأقران ودفعه الشعور بالذكاء وشهرة الصلاح إلى التباهي ونشر ما يؤثر الحياء طيَّه. لكنه كان دؤوباً على إصلاح نفسه ناسباً إلى اللّه كل فضل، مؤمناً أن لا حول ولا قوة إلاَّ به، إذ يقول: «إني لم أتحرك ولكنه حرَّكني، وإني لم أعمل ولكنه استعملني، فأسأله أن يصلحني أولاً ثم يُصلح بي ويهديني».

لأن الغزالي شخصية غنية الروح واسعة الاطلاع كثيرة الانتاج متشعبة المناحي، ولأن عقله كثير التطلع ينفر من الانقياد ويتزع إلى اليقين، فقد بدأ يشك ويبدو أن زمان شكه طال: فقد بدأ يساوره وهو قريب «عهد بسن

كانت المدارس النظامية وسيلة لتأييد السنة ونفوذ السلاجقة كما كان الأزهر في مصر وسيلة لتأييد الشيعة ونفوذ الفاطميين. فكان على الغزالي أن يناصر السلطان القائم ضد كل دعوة علوية وأن يدافع عن آراء أهل السنة ضد المبتدعة.

تناهز مؤلفات الغزالي الأربعين مؤلفاً، أهمها:

مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المستظهري، الاقتصاد في الاعتقاد. وقد ألَّفها خلال فترة التعليم في بغداد.

إحياء علوم الدين، المقصد الأسنى، جواهر القرآن والقسطاس المستقيم، ألَّفها خلال الخلوة الصوفية.

المنقذ من الضلال، ألَّفه خلال فترة التعليم في نيسابور.

الفلسفة الإسلامية والعربية

الغزالي

الصبا» وظل يساوره وهو يعلّم في نظامية بغداد. ويردُّ الغزالي أسباب شكّه إلى: تعدد الأديان والمذاهب وتباين تعاليمها وطرقها، وكيفية اعتناق الناس للمذاهب والأديان، وتعطشه الفطري لـ«درك حقائق الأمور»، وهذا التعطش الفطري هو الذي أقلقه وشككه حتى انحلّت عنه «رابطة التقليد وانكسرت العقائد الموروثة».

ويمرُّ الشك عند الغزالي بالمراحل التالية:

انكسار العقائد الموروثة. العودة إلى الفطرة وتحديد اليقين والشك في الحسيّات. الشكّ في أوّليّات العقل. عودة الثقة بالأوّليات. عودة الإيمان.

٩ ـ ابن سينا:

ولد عام ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م. وتوفي عام ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م. إنه الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن سينا، فارسي الأصل، ويروي جمال القفطي في كتابه تاريخ الحكماء سيرة حياة ابن سينا يقول: سأله رجلٌ من تلاميذة عن خبره فأملى عليه ما سطّره عنه قال:

«كان أبي من أهل بلخ وانتقل منه إلى بخارى أيام نوح بن منصور، أمير ما وراء النهر، واشتغل بالتصرف وتولّى العمل في قرية من ضياع بخارى وهي من أمهات القرى وقريبة من قرية أفشنة حيث تعرّف أبي على أمي وتزوج بها وسكن هناك حيث ولدتُ أنا وأخي».

«ثم انتقلنا إلى بخارى وأحضرت معلّم القرآن ومعلم الأدب وكلمة العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يُضى مني العجب. وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند ختى أتعلّم منه. ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي وكان يدّعي الفلسفة وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه. وكنت قبل قدومه اشتغل بالفقه وأتردد فيه إلى اسماعيل الزاهد وكنت

لوحة تمثل ابن سينا

من خيرة السائلين».

«ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق وكذلك كتاب إقليدس، إذ قرأتُ من أوله خمسة أشكال أو ستة، ثم تولّيت حل بقية الكتاب بأسره. ثم انتقلت إلى المجسطي، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لي الناتلي: تولَّ قراءتها وحلّها بنفسك، ثم أعرض علي ما تقرأه لأبيّن لك صوابه من الخطإ. ثم فارقني الناتلي إلى كُرْكانج. واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح، من الطبيعي والإلهي وصارت أبواب العلم تنفتح علي».

«ثم رغبت في علم الطب وصرت

الفلسفة الإسلامية والعربية

كتب الطب

أقرأ الكتب المصنفة فيه وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أنني برزت فيه في أقل مدة... وتعهّدت المرضى فانفتح عليّ من أبواب المعالجات، المقتبسة من التجربة، ما لا يوصف. وأنا مع ذلك احتفل إلى الفقه وأناظر فيه وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة».

«وأخيراً أحكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدت إلى العلم الإلهي وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه، والتبس علي غرض واضعه حتى أعدتُ قراءته أربعين مرّة. ويئست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت، وقت العصر، في الورّاقين، وبيد دلاّل مجلّد ينادي عليه، فعرضه عليّ فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم. فقال لي: اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه. فاشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. فرجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته فانفتح عليّ في الوقت غرض ذلك الكتاب».

«وكان سلطان بخارى، في ذلك الوقت، نوح بن منصور، واتفق له مرض بلح الأطباء فيه. وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه وسألوه إحضاري. فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسّمت بخدمته، ثم سألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب فأذن لي... وقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها... ولمّا بلغت ثماني عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها... ثم مات والدي

ويتابع ابن سينا رواية حياته: «ثم توفرت على القراءة سنة ونصفاً فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت في النهار بغيره. وكلّما كنتُ أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع وصلّيت وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المغلق منه ويسّر المتعسّر. وكنت أرجع في الليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي واشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة. ومتى أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسألة بعينها، حتى أن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام».

الفلسفة الإسلامية والعربية

وتصرفت بي الأحوال وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان».

«ودعتني الضرورة إلى الارتحال عن بخارى والانتقال إلى كركانج وكان أبو الحسين السهيلي، المحب لهذه العلوم، بها وزيراً. وقدمت إلى الأمير بها وهو علي بن المأمون وأثبتوا لي مشاهرة دارة تقوم بكفاية مثلي. ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى فساد، ومنها إلى باورد ومنها إلى طوس ومنها إلى شقّان ومنها إلى منقان ثم إلى جرجرَم، رأس حد خراسان وإلى جُرجان، وكان قصدي الأمير قابوس. فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك. ثم مضَيتُ إلى دِهِستان ومرضتُ فيها مرضاً صعباً وعدتُ إلى جُرجان. وأنشأت في حالي قصيدة فيها بيت قائل:

لمَّا عظمتُ-فليس مصر واسعي
ولمَّا غلا ثمني عُدِمْتُ المشتري»

ثم انتقل الشيخ إلى الري (هي اليوم طهران) واتصل بخدمة السدة وابنها مجد الدولة. وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء فاشتغل بمداواته وصنَّف هناك كتاب المعاد. ثم اتفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه وعالجه حتى شفاه الله تعالى، وفاز من ذلك المجلس بجعل كثيرة... ثم سألوه تقلُّد الوزارة فتقلَّدها. ثم شوَّش العسكر عليه وكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس وسألوا الأمير قتله فامتنع، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم، فتوارى في دار الشيخ أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً. وعاودت الأمير شمس الدولة علة القولنج وطلب بمعالجته وأقام عنده مكرماً مبجلاً وأعيدت الوزارة إليه ثانية.

ثم بويع ابن شمس الدولة سماء الدولة إمارة همذان، وطلبوا أن يستوزر الشيخ فأبى عليهم. وكاتب علاء الدولة، أمير أصفهان، سراً يطلب خدمته والمسير إليه والانضمام إلى جانبه. وأقام في دار أبي غالب العَطا متوارياً.

ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة فأنكر عليه ذلك وحثَّ في طلبه، فدلَّ عليه بعض أعدائه، فأخذوه إلى قلعة يقال لها فردجان وأنشأ قصيدة هناك جاء فيها:

دخولي باليقين كما تراه ... وكل الشك في أمر الخروج

كان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم. وكنتُ أقرأ من الشفاء نوبة وكان يقرأ غيري من القانون نوبة. فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وعُبِّيء مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشتغل به. وكان التدريس في الليل لعدم الفراغ في النهار خدمة للأمير.

وقضينا على ذلك زمناً. ثم توجَّه شمس الدولة إلى طارم لحرب الأمير بها، وعاودته علة القولنج قرب ذلك الموضع واشتدت علَّته. وأضيفت إلى ذلك أمراض أخرى جلبها سوء تدبيره، وقلة القبول من الشيخ، وخاف العسكر وفاته، فرجعوا به طالبين همذان في المهد فتوفي في الطريق.

وبقي في القلعة المذكورة أربعة أشهر. ثم قصد علاء الدولة همذان وأخذها وانهزم تاج الملك وجاء ابن شمس الدولة إلى القلعة، وحملوا معهم الشيخ ونزل في دار العلوي واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء. وكان قد صنَّف في القلعة كتاب الهداية ورسالة حي بن يقظان وكتاب القولنج.

ثم عنَّ للشيخ التوجه إلى أصفهان فخرج متنكراً، وأنا وأخوه وغلامان معه، في زي الصوفية، إلى أن وصلنا إلى طبران وكان على باب أصفهان علاء الدولة وخواصه وحملت إليه الثياب والمراكب الخاصة.

ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالي الجمعات مجالس النظر بين يديه، في

يقول أبو عبيد الجوزجاني، صاحب الشيخ الرئيس: «إلى هنا انتهى ما حكاه الشيخ نفسه. قال: ومن هذا الموضع أذكر أنا ما شاهدته من أحواله، في حال صحبتي له، وإلى حين انقضاء مدته.

كان في جرجان رجل هو أبو محمَّد الشيرازي يحب هذه العلوم. اشترى للشيخ داراً في جواره وأنزله بها. فصنَّف له كتاب المبدأ والمعاد وكتاب الأرصاد الكلية. وصنَّف هناك كتباً كأوَّل القانون، ومختصر المجسطي وكثيراً من الرسائل...

الفلسفة الإسلامية والعربية

حضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم. واشتغل في أصفهان بتتميم كتاب الشفاء وفرغ من المنطق والمجسطي. وكان قد اختصر أقليدس والأرثماطيقي والموسيقى. وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية... وثمَّ الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا كتابي النبات والحيوان، فإنه صنفهما في السنة التي توجَّه فيها علاء الدولة إلى سابور خواست. وصنَّف أيضاً في الطريق إلى هناك كتاب النجاة واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه.

وكان الشيخ قوي القوى كلها، وكانت قواه الشهوانية أقوى وأغلب، كما كان يعتمد على قوة مزاجه، وأخذه قولنج فاشتغل بتدبير نفسه لكنه مع ذلك لا يحتفظ ويكثر التخليط... ولم يبرأ من العلة كل البرء، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت، ثم قصد علاء الدولة همذان، وسار معه الشيخ، فعاودته في الطريق تلك العلة إلى أن وصل همذان. وعلم أن قوَّته قد سقطت وأنها لا تفي بدفع المرض فاهمل مداواة نفسه وبقي على هذا أياماً، ثم انتقل إلى جوار ربه ودفن في همذان. وكان عمره ثمانية وخمسين عاماً.

آثار ابن سينا ومؤلفاته:

كتبه الطبية: القانون، وفيه وصف لتشريح عظام وعضل وعصب وشرايين وأوردة وعرض لأمراض وأدوية. وهو من أهم ما كتب العرب في الطب. طُبع للمرّة الأولى في روما سنة ١٥٩٣م. ثم في مصر سنة ١٢٩٤هـ. ترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريموني وظل يُدرَّس في جامعات أوروبا حتى القرن السادس عشر.

ـ عدَّة أراجيز في الطب: أكثرها غير مطبوع: أرجوزة في التشريح، الأرجوزة في الطب، أرجوزة في الوصايا الطبية، أرجوزة لطيفة في وصايا أبقراط.

كتبه الفلسفية: وتقسم حسب المواضيع التالية:

١ ـ الفلسفة النظرية:

أقسام العلوم العقلية وهي: نظرية (رياضيات، طبيعيات وإلهيات) وعملية: (أخلاق، سياسة منزلية وسياسة مدنية).

الشفاء: ويبحث في المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

النجاة: يبحث النجاة في المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

الإشارات والتنبيهات: وهو عشرة أنهاج في المنطق وعشرة أنماط في الحكمة. وهو أنضج كتب ابن سينا فكرة وأصحها تعبيراً. نقلته إلى الفرنسية الآنسة غواشون.

الحدود: تحاديد لألفاظ فلسفية كالعقل والنفس والصورة والهيولى.

الطبيعيات من عيون الحكمة: في الهيولى والصورة والحركة والنفس. رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها.

٢ ـ الإشراق:

رسالة في العشق: كل كائن يعشق كماله الخاص وكلنا نعشق الله.

رسالة الطير: النفس في الجسد كطير في قفص، تتحرَّر جزئيات في الحياة فتحظى بمشاهدة الله. وتتحرَّر تحرُّراً كاملاً بالموت فتنعم به على أكمل وجه.

حي بن يقظان: كتب ابن سينا هذه الرسالة يوم كان مسجوناً في قلعة فردجان.

٣ ـ السياسة:

العهد: يعاهد المؤلف ربه على عمل الفضيلة واجتناب الرذيلة.

الأخلاق: الكمال في العلم والفضيلة.

كتاب في السياسة: يبحث في سياسة الإنسان نفسه وماله وزوجه وولده وخدمه.

الفلسفة الدينية:

إثبات النبوءات: وتأويل رموزها وأمثالها.

رسالة في معنى الزيارة: تستطيع النفس الصالحة، بعد الموت التأثير في هذا العالم وإمداد من يزورها بالعون شأنها في ذلك شأن العقل الفعَّال.

رسالة في ماهية الصلاة: الصلاة قسمان: جسماني ظاهر وروحاني باطن، الأول تضرُّع إلى فلك القمر لحفظ حياة البدن والثاني معرفة الله في الدنيا ومشاهدته في الآخرة.

رسالة في القدر: جدل مع متكلم ينكر القدر. يقول ابن سينا بالقدر، إنما يلطف من عدل الله في عقابه.

رسالة في دفع الغم من الموت: أهم أسباب الغم هي الاعتقاد بفناء النفس

الفلسفة الإسلامية والعربية

أهم أعمال ابن سينا الطبية:

تكلم عن جراحة السرطان في بداية المرض.

تكلم عن العقم وأسبابه النفسية أو في الأعضاء وعن الخنثى ومعالجتها بالجراحة باستئصال العضو الضعيف.

وصف مرض الجمرة الخبيثة واكتشف الدودة المعوية المستديرة.

ميّز بين عدد من الأمراض المتقاربة كالمغص المعوي والكلوي وحدّد مكان الحصاة في الكلية أم في المثانة.

أشهر كتبه على الأطلاق هو «القانون في الطب» وهو موسوعة طبية جمع فيها معارف القدماء بعد تصحيحها، وأضاف إليها خبراته. وقد نُقِل هذا القانون إلى اللاتينية، وظلت جامعة لوفان البلجيكية تعتمده مرجعاً للطب حتى منتصف القرن السابع عشر.

والخوف من ألم الموت ومن عقاب الله، فتحرر من هذه الأسباب.

١٠ ـ ابن رشد:

هو أبو الوليد محمد ابن أحمد بن محمد... ابن رشد، ولد في قرطبة إحدى عواصم الفكر الأندلسي سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م. وتوفي سنة ٥٩٥هـ/١١٩٨م. كان جده قاضيا في قرطبة ومن أشهر قضاة عصره. وكان أبوه قاضياً فيها أيضاً وكان الاثنان من أئمة المذهب المالكي، مذهب أهل المغرب والأندلس.

لكن الفلسفة كانت أهم ما عُنيَ به

نشأ ابن رشد على حب العلم فحصّل منه جماً: فقد ملك ناصية اللغة ووعى فرائد الأدب. وكان يحفظ شعري حبيب والمتنبي ويُكثر التشبه بهما في مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد. كما امتاز في علم الطب الذي أخذه عن أبي مروان البلنسي وعن أبي جعفر هارون وألّف فيه كتاب الكليّات. وألّف صديقه أبو مروان بن زُهر كتاب التيسير، وهو بحث في الأمور الجزئية. كما أقبل على درس الفقه، شأن جده وأبيه، واستظهر على والده كتاب الموطإ للإمام مالك وأخذ عن فقهاء آخرين. ويذكر ابن الآبار أنه درس علم الكلام.

ابن رشد: فقد أخذ عن أبي جعفر هارون، استاذه في الفقه، كثيراً من العلوم الحكمية. وقرأ ابن باجة وأعجب به واتصل بأبناء زهر واستفاد منهم. وطالع ما وصل إلى الأندلس من فلاسفة المشرق. واتصل بالصوفي الأندلسي الشهير، محمد بن عربي. على أن أهم صلات ابن رشد الفلسفية كانت بابن طفيل الذي قرّبه من الخليفة ودفعه إلى شرح أرسطو ومهّد له بلوغ منصّة القضاء، حيث عيّنه قاضي إشبيلية سنة ١١٦٩م. ثم زاد عطف السلطان عليه فعيّنه حوالى سنة ١١٧١ قاضياً في قرطبة.

وحين هرم ابن طفيل وناء بأعباء الطبابة والوزارة، استدعى الخليفة ابن رشد إلى مراكش سنة ١١٨٢ ليكون طبيبه وجليسه.

لم يقم ابن رشد طويلاً في خدمة ابن يعقوب. ربما لأنه لم يكن بارعاً في تشخيص الأمراض وعلاجها، وربما لأنه آثر منصبه في وطنه فأعاده الخليفة إلى قرطبة وعينه قاضي القضاة فيها.

ومات الخليفة يوسف وخلفه ابنه المنصور من ١١٨٤ إلى ١١٩٨. وكان محباً للحكمة كأبيه. فاحتفظ بابن طفيل في خدمته وأبقى ابن رشد على ما كان عليه من حظوة ومقام.

ولكن، سنة ١١٩٥، حين توجه المنصور إلى قتال الفونس التاسع ملك قشتاله، توقف أثناء سيره في قرطبة واستدعى ابن رشد إليه وقرّبه منه واحترمه احتراماً كثيراً. وهذا ما أثار حسد الأعداء وأقلق ابن رشد. ولم يكن قلقه وهماً لأن المنصور ما لبث أن نقم عليه ونفاه من قرطبة.

ويذكر الأنصاري أن من أسباب نكبة

يختلف الرواة في تعليل هذه النقمة. فبعضهم يذكر أنها تعود إلى أمرين: حنق المنصور على ابن رشد الذي لم يحسن مداهنة السلطان ومصانعته، ومروق عن الدين واتهام بالزندقة.

وحكي أيضاً أن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر الزرافة ووصفها وقال إنه رآها عند ملك البربر ويعني المنصور. فبلغ ذلك المنصور وصعب عليه، فاعتذر ابن رشد بأنه إنما كتب «ملك البربر».

الفلسفة الإسلامية والعربية

منمنة
تمثل ابن رشد

اجتماع الملإ إلاّ المدافعة عن شريعة الإسلام ومعاقبة ابن رشد».

ولم تستهدف النقمة ابن رشد وحده، بل تناولت معه أشخاصاً آخرين، كانوا يشتغلون بالفلسفة ومنهم: الفقيه أبو عبد الله محمّد، قاضي بجاية، وأبو جعفر الذهبي، وأبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ.

لكن المنصور اقتصد في العقاب، فلم يعمل السيف في الرقاب بل اكتفى بالنفي: نفى ابن رشد إلى اليسانة ورفاقه إلى موضع آخر وحرّم قراءة الكتب الفلسفية وأمر بالبحث عنها وإحراقها، إلاّ ما كان منها في الطب والحسابات والمواقيت.

لكن هذه المحنة كانت قصيرة. لأن المنصور حين عاد إلى مراكش وتحرّر من الضغط الديني الأندلسي، عاد إلى سابق حبه لابن رشد. وأصبح العفو ميسوراً بعدما توسط جماعة من إشبيلية وشهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه. فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك سنة ٥٩٥هـ.

هكذا انتهت محنة ابن رشد بعد أربع

ابن رشد اختصاصه بأبي يحيى أخ المنصور والي قرطبة. ويروي الأنصاري رواية أخرى مفادها أن أعداء ابن رشد جمعوا نصوصاً من كتبه وأوّلوها أسوأ تأويل. وأقنعوا المنصور بمخالفتها للشريعة. «فلم يمكن، عند

كان ابن رشد شريف الأصل، وكان، على شرفه، أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً. وكان، على وجاهته، لا يأبه للباس أو يُعنى بهندام بل كان «رث البزة» على ما يروي القاضي أبو مروان الباجي.

ويدل اتهامه بالزندقة أنه كان يحافظ على الظواهر ويقوم بالفروض، صغرة إلى كبرة حتى حُكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة، مذ عقل، إلاّ ليلة وفاة أبيه وليلة دخل على زوجه، وأنه سوّد، في ما صنّف وقيّد وهذّب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره».

وكان القضاء يأخذ على ابن رشد وقتاً غير يسير، فيوقفه عن التأليف، فقد كان في نيته، حين أنهى كتاب الكليات في الطب، أن يضع كتاباً آخر في الجزئيات. ولكنه اعتذر عن ذلك بقوله: «إنّا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً، لعنايتنا في الوقت بما يهم من غير ذلك»

الفلسفة الإسلامية والعربية

سنوات وعاد إلى بلاط المنصور، لكنها عودة لم تطل إذ وافاه الأجل في السنة نفسها يوم الخميس التاسع من صفر، قبل وفاة المنصور نفسه بشهر. ودفن ابن رشد في مراكش ثم نقل بعد ثلاثة أشهر إلى قرطبة، إلى قبر أجداده.

مؤلفات ابن رشد: مؤلفاته نوعان منها شروح وتفاسير ومنها ما هو أصيل. أما أهم من تناول بهذه الأنواع من الشروح فهم:

أفلاطون: في جوامع أفلاطون وهو كتاب الجمهورية يختصره ابن رشد. وهذا الكتاب مفقود في العربية، باق في ترجمتين، عبرية ولاتينية.

أرسطو: وقد أهمل في الطبيعيات والإلهيات النص الأصلي واحتفظ بموضوع الكتاب.

ولخّص كتاب المنطق وكتاب البرهان والسماع الطبيعي والكون والفساد والآثار العلوية ولخّص تسع مقالات من كتاب الحيوان وما بعد الطبيعة وكتاب الأخلاق لنيقوماخوس.

وشرح كتاب القياس وكتاب البرهان وكتاب النفس والسماع الطبيعي وكتاب السماء والعالم، وتفسير ما بعد الطبيعة.

فيكون ابن رشد قد تناول كل كتب أرسطو، ما عدا السياسية منها جمعاً أو تلخيصاً أو شرحاً.

الاسكندر الأفروديسي، شارح

الفارابي

أرسطو، شرح ابن رشد مقالته في العقل.

بطليموس: مختصر المجسطي وكتاب بطليموس في الفلك.

جالنيوس: لخص عدة كتب له: كتاب القوى الطبيعية، كتاب العلل والأعراض، كتاب الحميّات، كتاب المزاج، المقالات الخمس الأولى من كتاب الأدوية المفردة، وكتاب اوسطقسات.

الفارابي: عرّف بوجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبوجهة نظر أرسطو فيها.

ابن سينا: فحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي وفي كتاب الشفاء وردّ على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته إلى واجب بغيره وواجب بذاته وشرح أرجوزة ابن سينا في الطب.

ابن باجة: شرح اتصال العقل بالإنسان.

أما مؤلفاته (ابن رشد) الأصيلة فتتوزع على المواضيع التالية:

في المنطق: الضروري في المنطق ومقالة في المقدمة المطلقة ومقالة في المقاييس الشرطية ومقالة في القياس ومقالة في المقول على الكل ومقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلفة.

في النفس والعقل: ألّف مقالتين في علم النفس ومسألة في علم النفس ومقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان ومقالة في العقل.

في الزمان والحركة: وله مقال عن حركة الجسم السماوي وكلام على المحرّك الأوّل. ومقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني ومسألة في الزمان.

في الحكمة والجدل الفلسفي: ألّف مسائل في الحكمة ومسألة في أن الله يعلم الجزئيات. وتهافت التهافت، وهو ردّ على تهافت الفلاسفة للغزالي وفيه شرح ونقد وجدل.

في الطب: له «الكليات» ومقالة في حميات العفن ومسألة في نوائب الحمى.

في الفقه: وله فيه بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

في الكلام: وله فيه: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة.

لقب ابن رشد «بالشارح» لأنه شرح

الفلسفة في الغرب

كثيرين من عرب ويونان مع أنه عرف بهذا اللقب لأنه شرح لواحد هو أرسطو، وقد عُني الغرب بابن رشد كشارح لأرسطو وأعجب به أو حمل عليه بقدر ما أعجب بأرسطو أو حمل على آرائه.

بل أن ابن رشد قد لاقى من التحامل ما لم يلاقه أرسطو لما في فلسفته من تعرض لعقائد الدين. وتأثر الغرب أيضاً بنظريات ابن رشد المخالفة لعقائد الإسلام والمسيحية معاً، فاعتنقتها عقول وتكوّن حولها مذهب عرف بالرشديّة وقام حول هذا المذهب صراع عنيف.

وقد تصدّت السلطات الدينية، كما تصدّى القديسان البرتوس الكبير وتوما الأكويني، لاتباع الرشديّة وعقائدها، فحرم أسقف باريس قضايا، كالقول بوحدة العقل البشري وقِدَم العالم والإنسان وإنكار الحرية البشرية والعناية الإلهية والفصل بين الحقيقتين الفلسفية والإيمانية. وألّف القديس توما رسالة ضد القائلين بوحدة العقل البشري. وتضخم هذا الصراع العقائدي، فحيكت حول ابن رشد أساطير ونُسِب إليه تأليف كتاب عنوانه «الدجّالون الثلاثة» موسى ويسوع ومحمّد.

هكذا ضخّمت شروح ابن رشد من شأنه في عين الغرب دون باقي الفلاسفة العرب فجنت له الإعجاب وعليه اللعن والتكفير.

نقل ابن رشد إلى اللاتينية، فلم ينتصف القرن الثالث عشر حتى اطلع الغرب على أهم شروحه، وعرف أرسطو من خلالها وفهمه أيضاً. فكان لابن رشد ذاك الفضل في تعريف الغرب على أرسطو وفي دفعه لدرس الفكر اليوناني وفي تمكينه من التفكير الفلسفي.

لم يسلم الفن من أثر هذا الصراع فوضع «دانتي» ابن رشد في «جحيمه» مع الرجال العظام، مع إقليدس، وبطليموس وجالينوس وابن سينا. وصوّره فرانسيسكو تراني صريحاً لدى قدمي القديس توما الأكويني.

الفلسفة في الغرب

تستخدم للتعبير عن الفلسفة في الغرب إصطلاحات ثلاثة: الفلسفة «الحديثة»، «المعاصرة» و«الحالية». ويقصد بالحديثة المؤلفات الفلسفية الممتدة من ١٦٠٠م حتى ١٩٠٠م وبالمعاصرة من ١٩٠٠م حتى تاريخ كتاب المؤلّف لموضوع فلسفي ما. وبالحالية تلك التيارات الفلسفية المؤثرة بالفعل عن طريق فلاسفة أحياء وقت الكتابة.

والفلسفة الأوروبية الحديثة ولدت، كما هو معروف، من انهيار «الفكر المدرسي» في العصر الأوروبي الوسيط. وهو يتّسم بالسمات التالية:

يفصل بين الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة المدرسية عصر مهم هو عصر النهضة (١٤٥٠ ـ ١٦٠٠)، وفيه أخذت فلسفة القرون الوسطى المسيحية تتلقى الضربات الشديدة حتى انهارت مع نهايته.

قوله بالمذهب التعددي، أي قبوله لوجود وحدات وجودية أو موجودات متعددة وبدرجات مختلفة من الوجود، وأخذه بالاتجاه الشخصاني، أي الاعتراف بأولوية القيم الإنسانية للشخص على ما عداها، وتصوُّره العضوي للوجود، إلى جانب اتجاهه الأساسي المتمثّل في مركزية الإله إذ قال بالإله الخالق للموجودات.

وتمتد الفلسفة المدرسية أو «الاسكولائية» من القرن العاشر إلى القرن السادس عشر. وسمّيت كذلك على يد مفكري عصر النهضة لأنها كانت تعلّم وتتعلّم في «مدارس». وكانت المدارس تحت سيطرة الكنيسة التي كانت تأخذ بفلسفة أرسطو. وأهم سمة للفلسفة المدرسية منهجها الذي يهتم بالتعريفات والأقيسة المنطقية إلى درجة المماحكات اللفظية. ومن نافلة القول أن ذلك التيار الفلسفي اعتمد على سلطة أرسطو الفلسفية ابتداءً من حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي بعدما جعلتها كتابات القديس توما الأكويني (١٢٢٤ ـ ١٢٧٤) على توافق معقول مع تعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

وقد عارضت الفلسفة الغربية

الفلسفة في الغرب

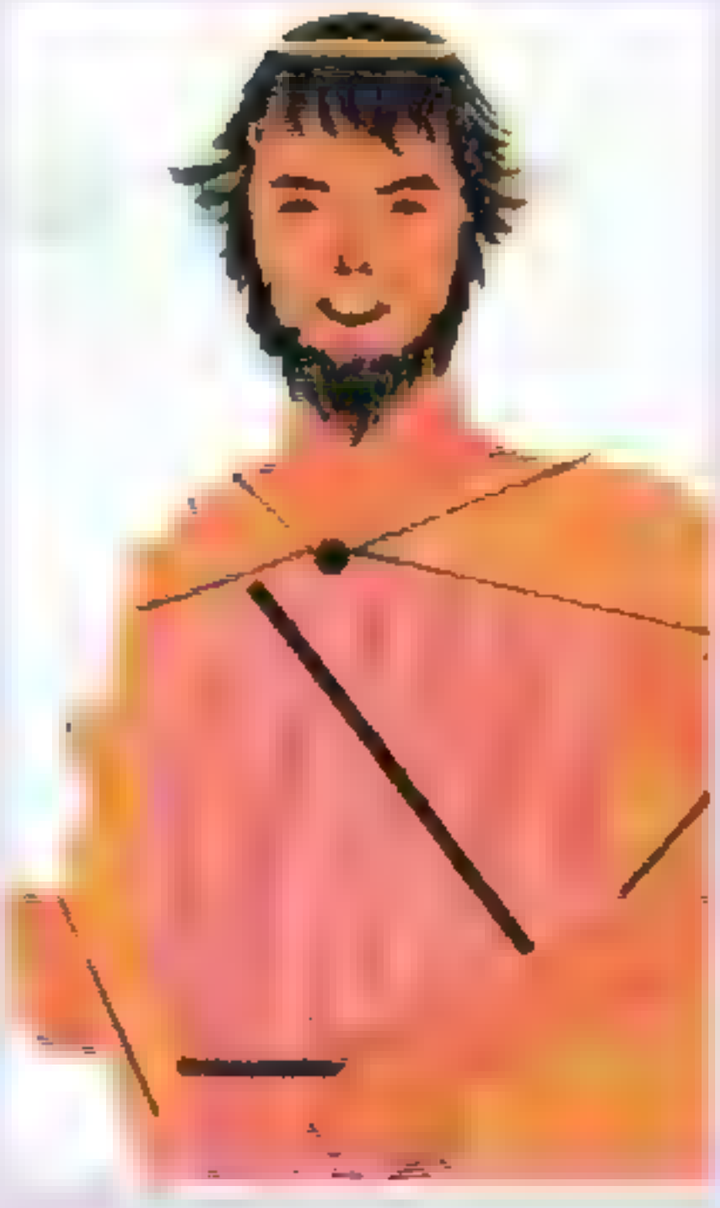
الحديثة كل هذه السمات وكل تلك القضايا واعتمدت في مبادئها الجوهرية على الاتجاه الميكانيكي، ويقصد به القول بأن أحداث العالم لا تربط في ما بينها إلاّ برباط العلية أو السببية، وأن الحركة هي الظاهرة العامة في الطبيعة ولها قوانينها الخاصة. وتقابل الميكانيكية النزعة العضوية الحيوية من جهة وتقابل النزعة الديناميكية التي تقول بالتفاعل بين القوى تفاعلاً متبادلاً وأن كل الأحداث نتائج للحركة لا للقوى المتفاعلة.

ويستبعد الاتجاه الميكانيكي التصور العضوي والتدرجي للوجود. من ناحية ثانية، اعتمدت الفلسفة الغربية الحديثة الاتجاه الذاتي الذي يجعل الإنسان مستقلاً عن الإله ويحوّل اتجاه اهتمامه ناحية الذات. كما أنها من حيث المنهج قامت بنبذ المنطق الصوري وتميّزت ببناء نظم فلسفية شامخة لا تعتمد منهج التحليل.

أخذ عدد من المفكرين، الذين يسمون «بالعقليين» بنظرية الأفكار الفطرية وأهمهم: اسبينوز (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) وليبنيتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) وفولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤).

في المقابل، قامت مجموعة أخرى، هي مجموعة الفلاسفة التجريبيين الإنكليز بالاتجاه نحو طريق هو أكثر منطقية: فقد قبلوا بالمذهب الميكانيكي بما يتفق مع اتجاههم التجريبي، ووسعوا من تطبيقه ليشمل العقل نفسه وقالوا بالاتجاه الذاتي وبالاتجاه الاسمي المتطرّف، أي بالقول بأنه لا وجود لكليات على أي وجه وإنما كل شيء في العقل مجرّد أسماء اصطلح عليها.

هذه الأفكار وجدت على شكل واضح عند فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) وأكثر تنظيماً عند جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م) وجورج باركلي



رينيه ديكارت

يعتبر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) أوّل من وضع هذه الثورة الفكرية في قالبها الأكمل. فقد أخذ بالمذهب الميكانيكي، وكان يقول بوجود درجتين من الوجود: العقل والمادة. لكنه كان يرى أن الحقيقة العقلية تختزل وتعود إلى مفاهيم ميكانيكية خالصة منها الوضع والحركة والدفع، كما يمكن تفسير كل حدث عن طريق قوانين ميكانيكية حسابية.

لكن ديكارت كان يعتمد، في الوقت نفسه، الاتجاه الذاتي لأن نقطة البدء عنده هي الفكر. أضف إلى ذلك أنه أخذ بالمذهب «الإسمي»: فلم يكن عنده، في عملية معرفة العالم الخارجي، من إدراك حدسي بالعقل بل هناك إدراك حسّي للجزئيات وحسب.

وكان ديكارت خصماً عنيفاً للمنطق الصوري: فهو لا يعرف منهجاً خاصاً بالفلسفة، في دراستها للطبيعة على كافة مجالات المعرفة، رغم أنه لم يفحص هذه الطرائف فحصاً فلسفياً.

لكن هذه المبادىء تثير مشكلات لا حلّ لها: فاعتبار العالم مجرّد تجمعٌ من الذرّات ومقارنة تكوينه بتكوين الآلة، لا يفسّر وجود العناصر الروحية فيه مثل العقل والفكر. ولا يمكن، من ناحية ثانية، الوصول إلى حقيقة هذا العالم ابتداءً من الفكر المعطي المباشر والوحيد لنا. ويبقى السؤال الأهم هو: كيف تكون المعرفة ممكنة إذا كنا لا نعرف إلا الجزئيات بينما تنطبق عليها مفاهيم كلية وقوانين عامة؟

وديكارت نفسه قدّم حلاً لهذه المشكلة بافتراض وجود أفكار خطرية ووجود موازاة بين قوانين الفكر وقوانين الوجود. وقد أفسح له «الكوجيتو»، أي مبدأه الشهير: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، الطريق للانتقال من الفكر إلى الواقع بحيث أقام علاقة بين العقل والمادة، هي علاقة العلة والمعلول.

الفلسفة في الغرب

يرى هيوم أن النفس ما هي إلاّ حزمة من الصور، نسميها أفكاراً. وأن هذه الأفكار هي وحدها التي يمكن أن تُعرف معرفة مباشرة، أمّا القوانين العامة فليست إلاّ نتاجاً للقدرة على الارتباط تظهر بفضل العادة وبالتالي فليس لها أية قيمة موضوعية.

ويرى هيوم أن محض وجود عالم حقيقي لا يقوم إلاّ على الاعتقاد، إذ لا يمكن البرهنة عليه عقلياً لأنه من المستحيل الانتقال ممّا في الذهن إلى الواقع. ولا يحمي هيوم من الشك المطلق إلاّ أخذه بمذهب الاعتماد على الإيمان. وفي ما عدا هذا، فهو يشك في كل شيء. في العقل، في الحقيقة، وفي المعرفة على الأخص.

(١٦٨٥ ـ ١٧٥٣م) وعند ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م).

وأدى تقدُّم العلوم الطبيعية إلى ميلاد التصور المادي للكون، وتطوَّر واتسّع لأنه لم يجد أية فلسفة تعارضه وتقاومه. وهكذا ظهر المذهب المادي الذي بشَّر به توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م) وازدهر في فلسفات بونيه (١٧٢٠ ـ ١٧٩٣م) ولامتري (١٧٠٩ ـ ١٧٥١م) وهولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩م) وديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤م) وهلفتيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١م).

في هذا الإطار الباعث على اليأس والذي كان كارثة على العقل، ظهر الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) وأخذ على نفسه إنقاذ العقل والعلم والأخلاق والدين دون أن يتنكر لأي من المبادىء الأساسية للفكر الأوروبي الحديث: فهو يقبل بالمذهب الميكانيكي كما هو وعلى علاته، ويجد أن يحكم العالم التجريبي وأحداثه بما في ذلك الفكر الذاتي.

هكذا ينقذ كانت، وبضربة واحدة، العلم والعقل. ولكن، في ظل هذه الشروط تصبح معرفة «الشيء في ذاته» أي معرفة الحقيقة الموجودة في ذاتها والتي تتعدى الإحساسات، تصبح غير ممكنة: لأن المعرفة تنحصر في الحدس الحسّي، وبدون الإحساسات تبقى «مقولات العقل فارغة». وينتج عن هذا أن المشكلات الكبرى للوجود والحياة الإنسانية لا حل لها.

يرى كانت أن هذا العالم التجريبي قامت به الذات الترانسندنتالية معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الإحساسات. وهكذا تحكم قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية العالم التجريبي وأحداثه، لا لشيء إلاّ لأن العقل يُدخلها في ذلك العالم. وفي الوقت نفسه لا يخضع العقل نفسه لهذه القوانين، لأنه لا يأتي من العالم الحسّي بل هو مشرِّع له وهو منبع القوانين التي تحكمه.

هكذا يظهر أن الفلسفة الكانتية تتركب من العنصرين الجوهريين للفلسفة الغربية الحديثة: الاتجاه الميكانيكي والاتجاه الذاتي. ويعتبر كانت أنه لا قيام للسلوك الأخلاقي بدون المسؤولية والثواب والعقاب. وهذا كلّه يفترض قيام الحرية ووجود النفس التي تختار وجود الإله الذي يجازي. وهكذا فإذا تعذر البرهنة عقلياً على وجود الإله، فإن هذا الوجود ضرورة أخلاقية.

كما تقوم فلسفة كانت على موقف تصوُّري متطرِّف: فالذات الترنسندنتالية، باعتبارها مبدأ منظماً،

الفلسفة في الغرب

هي التي تخلق المضمون العقلي أي الذي يمكن إدراكه بالعقل، للعالم، وهذا المضمون يختزل في النهاية إلى عدد من العلاقات، لا أكثر.

● **الرومنطيقية:**

عاملٌ آخر تدخَّل في توجيه الفكر الأوروبي، في بداية القرن التاسع عشر الميلادي وقدّر له أن يؤثر من بعد في الفلسفة الحديثة: هو المذهب الرومنطيقي.

والحركة الرومنطيقية حركة شاملة، من الصعب على المؤرخ أن يعرّفها تعريفاً محدّداً. ولكن يمكننا القول أن الاتجاه الرومنطيقي هو في جوهره تمجيد للحياة وللنفس ويفسّر ظهوره على أنه رد فعل قوي مضاد للمذاهب الميكانيكية. لكن المذهب الرومنطيقي ليس دائماً مذهباً لا عقلياً، بل يظهر أحياناً مدافعاً مخلصاً عن العقل رغم تأكيده الدائم على الاندفاع المتحمس والحياة والتطور.

وكانت الفلسفات في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، أي الاتجاهات العقلية والتجريبية عند الفرنسيين والإنكليز بشكل خاص، قد دافعت عن تصور سكوني للعالم، وكان المذهب الميكانيكي يرى أن آلة العالم قد أرسيت قواعدها مرة واحدة وإلى الأبد وأنها مجموعة من التروس لا يُفقد منها شيء، ولكن لا يخلق فيها شيء أيضاً.

فإذا بالحركة الرومنطيقية تهاجم بكل عزم وطاقة تلك الصورة عن العالم وتحتفظ لنفسها، بفضل صيحتها هذه، بتأثير عظيم جداً طال القرن التاسع عشر كله في الحضارة الغربية.

ومن أهم سمات القرن التاسع عشر الميلادي الاتجاه القوي نحو بناء نظم فلسفية تعلي شأن التركيب على التحليل. هذا الاتجاه ظهر في بداية فترة المثالية الألمانية. وكان كانت قد أكّد على الوظيفة الخلاقة للعقل. وتوسّع تطبيق هذه الفكرة ومزجت مع فكرة الرومنطيقية التي تقول أن الفكر في صيرورة دائمة. وخرجت من هذا المزج مذاهب الفلاسفة الألمان: فشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤م) وشنلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤م) وعلى الأخص هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م).

ثم حلّت عدة مذاهب متأثرة بالعلم محل المثالية الألمانية بعد هيغل نذكر منها: المادية الألمانية عند فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م) ومولیشط (١٨٢٢ ـ ١٨٩٣) وبوخنر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٩م) وكارل فوغت (١٨١٧ ـ ١٨٩٥م). وقد نفت مذاهبهم وجود العقل ذاته ودافعت عن الحتمية الشاملة.

مذهب الحتمية: Determinisme

هو مذهب مهم يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها، فلا تخلُّف ولا مصادفة. ويقوم على مجموعة الشرائط الضرورية لتحديد ظاهرة ما، فكل شيء في الوجود يردُّ إلى العلة والمعلول، وعلى هذا المبدأ يعتمد الاستقرار في العلوم الطبيعية. وقد تمتد هذه الحتمية إلى الظواهر الإنسانية فتخضعها لظروف وعوامل بسيكولوجية وطبيعية وتتعارض مع حرية الإرادة...

وتختلف الحتمية عن الجبرية التي تخضع الطبيعة لقوى خارجة عنها (هي الألوهية عادة)، في حين أن الحتمية تعتمد على ضرورة كامنة في الطبيعة ذاتها، والجبرية **Fatalisme** هي «مذهب من يرون أن كل شيء يتم على نحو لا مردّ له فلا تستطيع قدرة الإنسان ولا إرادته أن

يقال «رومنطيقي» في الاستعمال الشائع بالعربية عن الموغل في الخيال. وهذا الاستعمال ليس ببعيد عن المعنى الأصلي. فالرومنطيقية بدأت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر الميلادي وسيطرت عليه، وكانت حركة أدبية أولاً ثم ظهرت في ميادين الفن الأخرى. ويقال «الرومنطيقية الفلسفية» كردّ فعل فلسفي، في ألمانيا خاصة، ضد تيارات القرن الثامن عشر الميلادي الآخذة بالعقل والعقل وحده، وضد حركة «التنوير» خاصة، وهي تشير إلى وجود قوى أخرى للإنسان غير العقل، أهمها العاطفة والحدس المرتبطان بالحياة وباللانهائي.

تصوّر هيغل الحقيقة الوجودية على أنها نمو جدلي للعقل المطلق الذي يصل دائماً إلى تركيبات جديدة ابتداء من مفهومي القضية ونقيض القضية. وتقدّم فلسفة هيغل مذهباً عقلياً شاملاً، ولكنها في الوقت نفسه رومنطيقية جداً بسبب طابعها الديناميكي والتطوري.

الفلسفة في الغرب

تغير شيئاً في مجرى الحوادث».

بعد المادية الألمانية نذكر الفلسفة الوضعية التي أسّسها في فرنسا أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)، وجون استيوارت مل في انكلترا (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م)، وإرنست لاس (١٨٣٧ ـ ١٨٨٥م)، ويودل (١٨٤٨ ـ ١٩١٤م) في ألمانيا. وقد رأى جميع هؤلاء أن الفلسفة ليست إلاّ تجميعاً لنتائج العلم، العلم بمعناه الميكانيكي.

تأيد الاتجاهان المادي الوضعي، تأييداً عظيماً بمذهب تشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) العالم الإنكليزي الذي فسّر تطور أنواع الكائنات الحية تفسيراً ميكانيكياً بحتاً، وذلك في كتابه الشهير «في أصل الأنواع بالانتخاب الطبيعي» الصادر سنة ١٨٥٩.

هكذا استقرت فكرة التطور الرومنطيقية والهيغلية على أساس علمي، وأصبحت، في الوقت نفسه، تفسّر تفسيراً ميكانيكياً. وغدت فكرة التطور مذهباً شاملاً عاماً أدى إلى ظهور المذهب التطوري الواحدي الذي دافع عنه، خصوصاً، توماس هنري هسكلي (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥م)، وهربرت اسبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣م)، ونشره بين مختلف طبقات الفقراء الألماني إرنست هيكّل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩م).

وبدا للناس بين ١٨٥٠ و١٨٧٠ وكأن الاتجاه الميكانيكي والمادي سوف يستمر في السيادة على الأفكار في أوروبا. لكن العودة إلى المثالية برزت حوالي عام ١٨٧٠: في انكلترا أولاً مع توماس هيل غرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢م)، وإدوار كيرد (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨م)، وتبعتهما هناك مدرسة هامة. وكانت في ألمانيا المدرسة الكانتية الجديدة ممثلة بـ ليبمان (١٨٤٠ ـ ١٩١٢م)، وفولكلت (١٨٨٤ ـ ١٩٣٠م) ومدرستي جامعتي ماربورغ وبادي اللتين أقامتا مركزين منظّمين للدراسة. وفي فرناس درّس رينوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) مذهباً في النقدية الجديدة، وكان من المثاليين الفرنسيين المهمّين هاملان (١٨٥٦ ـ ١٩٠٧م).

ولم يستطع المذهب المثالي فرض نفسه كلياً على العقول: إذا استمرّت اتجاهات وضعية وتطورية قوية تعبر عن نفسها جنباً إلى جنب مع المذهب المثالي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

بموازاة المثالية والتطورية الوضعية، تطوّر تياران آخران أقل أهمية وأقل تأثيراً في الظاهر، ولكنهما يحوزان أهمية حقيقية. هذان التيارن هما:

● الاتجاهان اللاعقلي الناتج عن الحركة الرومنطيقية، ويمثله الفيلسوف الألماني شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠م). وهو يرى أن المطلق ليس العقل بل إرادة عمياء ولا عقلية، وظهر إلى جانبه المفكر الدانماركي كيركفارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م)، ودفع الهجوم على المذهب العقلي إلى مدىً أبعد. كما ظهر قبلهما في فرنسا تيار يدافع عن الإرادة ويدعو إلى الاتجاه اللاعقلي. وقد مثّله مين دي بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤م)، وكان تياراً قليل الظهور.

● تيار الميتافيزيقا: ويدّعي فلاسفة هذه المدرسة قدرتهم على الوصول إلى عالم يقع فوق عالم الظواهر. وهم يميلون، غالباً، نحو الأخذ بالتعددية الميتافيزيقية مقرونة بتفهم عظيم لمشكلات الإنسان الواقعي. هذا التيار لم يشكّل مدارس مهمّة، بل مثّله مفكرون منفردون منهم: في ألمانيا: هربارت (١٧٧٦ ـ ١٨٤١)، وفشنر

رغم تعارضها، تشترك المثالية ومذهب التطور العلمي في خصائص جوهرية هي: الاتجاه نحو بناء النظم الفلسفية، واتجاه عقلي واضح إزاء العالم التجريبي، رفض النفاذ إلى العالم الذي يعلو الظواهر أو نفي وجود مثل ذلك العالم. وأخيراً، الاتجاه الواحدي الذي يذيب الشخص الإنساني إمّا في المطلق أو في تيار التطور الكلي.

أبرز الذين هاجموا المذهب العقلي الهيغلي، واعتمدوا في هجومهم على نظرية التطور عند داروين، كان الفيلسوف نيتشيه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م). فقد أعلن أولوية الاندفاع الحيوي على العقل وطالب بمراجعة القيم ونادى بعبادة الرجل العظيم.

كما اعتمد دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١٢م) في فلسفته على الاتجاه التطوري وأكد أولوية التاريخ على نسبية الفلسفة، ممهّداً الطريق أمام النزعة النسبية التي انتهجها الفيلسوف الألماني سيمل (١٨٥٨ ـ ١٩١٨م).

الفلسفة في الغرب

هنري بوانكاريه

(١٨٠١ ـ ١٨٨٧م)، وفون هارتمان (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦م)، وفنت (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠م)، وأيكن (١٨٤٦ـ١٩٢٦م)، وباولسن (١٨٤٦ ـ ١٩٠٨م). وفي فرنسا: ڤيكتوركوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧م)، وتلامذته، ومنهم بول جانيه (١٨٢٣ ـ ١٨٩٩م) ورافيسون (١٨١٣ـ١٩٠٠م)، ولاشلييه (١٨٣٢ ـ ١٩١٨م). ولم يظهر التيار الميتافيزيقي بشكل لافت في انكلترا.

عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، دخلت الفلسفة الغربية دور أزمة عميقة تتمثل أعراضها في ظهور حركات فكرية تعارض المذهبين الأهمين في الفكر الأوروبي الحديث: المذهب الميكانيكي المادي والمذهب الذاتي. وهذا التغير لا يقتصر على ميدان الفلسفة، بل يتعدّاه إلى ميادين الاجتماع والاقتصاد والفن والإنسان عامة.

يشترك التيار اللاعقلي والتيار الميتافيزيقي في أمر هو: الانطلاق من مواقف فلسفة كانت والاعتماد عليها. فالمذهب اللاعقلي ناتج مباشرة عن المذهب الكانتي القائل بعدم إمكان نفاذ العقل إلى مشكلات الميتافيزيقيا.

كما تظهر تأثيرات الاتجاه الداروينى في المذهب اللاعقلي وخاصة عند نيتشيه والفلاسفة الميتافيزيقيين. فكل من الاثنين يأخذ بثنائية عالم الظواهر وعالم الوجود في ذاته. وينحاز معظمهم إلى جانب الموقف الميكانيكي.

ويصعب تحديد علل هذه الأزمة كلها لأنها متعدّدة ومتداخلة. بيد أن وقائعها واضحة: الأزمة الأوروبية وما خلّفته من فكر اجتماعي والاضطرابات الاقتصادية، والتجديد الجذري في الفن والإصلاحات الواضحة في الدين. على أي حال، يتفق المؤرخون على أن بداية القرن العشرين ليست نهاية مرحلة وحسب، بل هي إسدال للستار على مرحلة تاريخية طويلة.

كان معظم فلاسفة الغرب في القرن التاسع عشر يعتقدون أن علم الطبيعة، كما انتهى إليه العالم الانكليزي نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) هو تصوير صادق مطلق الصدق للعالم، وأنه صورة واضحة للواقع، حيث ينتهي تحليل كل شيء إلى اندفاعات الذرات المادية والمواقف التي تنشأ عن ذلك.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أخذ بعض المفكرين في التشكك في قيمة هذا التصور النيوتوني للعالم. وإذا بأمور كثيرة

الفلسفة في الغرب

كانت تبدو، في نظر العلم، ثابتة وأكيدة، تصبح الآن قابلة للمناقشة.

هكذا، مثلاً، لم يعد موضعاً للشك الآن أن المادة ليست بسيطة، بل هي شديدة التعقيد وأن دراستها العلمية تثير قدراً من الصعوبات. وأصبحت الحتمية، بشكل عام مبدأ ملقى في سلة المهملات. ويقول العالِم الإنكليزي آرثر إدنغتون، وهو من علماء الطبيعة الفلكية: «إنني معارض للحتمية بقدر معارضتي للقضية التي تقول أن العالم مصنوع من سمن وعسل... فهذان الفرضان معاً لا أساس لهما من الصحة». حتى المذهب الميكانيكي تطوّر وغيّر من سماته.

ويقول العالم والفيلسوف الإنكليزي وايتهد أن علم الطبيعة السابق كان يتصور العالم على أنه سهل كانت تمرح فيه الخيول على حريتها. أمّا علم الطبيعة الجديد فإنه يراه على هيئة ميدان يمتلىء بالخطوط الحديدية وعليها عربات الترام التي تتبع اتجاهات محدّدة لها من قبل بدء حركتها.

أخيراً، أدى ظهور نظرية النسبية ونظريات الكوانتم واكتشافات أخرى في علم الطبيعة إلى التشكيك في عدد من النتائج التي كان يُنظر إليها من قبل على أنها صحيحة صحة مطلقة.

وتجدر الملاحظة أن أي ناقد من نقّاد العلم الفرنسيين لم يكن من أتباع المدرسة التي تقول بأن مصطلحات العلم ومفاهيمه ما هي إلاّ «اتفاقات»، وإنما قصدوا إلى البرهنة على أن العلم أبعد ما يكون عن مثال العصمة من الخطأ الذي كان المفكرون والعلماء ينسبونه إليه عادة خلال القرن التاسع عشر. ثم جاء المفكرون الألمان

لم يكن هذا الموقف نتيجة لتطور العلوم ذاتها وحسب، بل شارك عدد من المفكرين في خلقه وخاصة أولئك الذين وضعوا مناهج العلوم الطبيعية تحت مجهر التحليل والتساؤل.

ويحتل الفلاسفة الفرنسيون مكاناً مرموقاً في اتجاه «نقد العلم» ومنهم: إميل بوترو (١٨٤٥ ـ ١٩٢١م)، وبيار دوهم (١٨٦١ ـ ١٩١٦م)، وهنري بوانكاريه (١٨٥٣ ـ ١٩١٢م).

وظهر في الوقت نفسه، إتجاه «نقد المذهب التجريبي» الذي بدأ موقفاً وضعياً وانتهى إلى نتائج أكثر تطرفاً في نقده للعلم. ففي عام ١٨٨٨ ـ ١٩٩٠ نشر ريتشار أفيناريوس كتابه «نقد التجربة الخالصة». وفي عام ١٩٠٠ نشر أرنست ماخ مؤلفة الرئيسي الذي ينتقد فيه القيمة المطلقة للعلم.

الفلسفة في الغرب

نتيجة لكل تلك الانتقادات، فقد العلم قسماً كبيراً من سلطته في أعين الفلاسفة، ثم جاءت الأزمة الداخلية في علم الفيزياء لتزيد من سرعة التملل. ولم يعد بالإمكان الاعتماد على مصداقية التصور النيوتوني للعالم. وكان هذا التصور هو الافتراض المسبق الأساسي للفلسفة الكانتية ولكل الفكر الأوروبي حتى نهاية القرن التاسع عشر.

وأظهرت أزمة علم الطبيعة بوضوح أنه لا يمكن قبول مفاهيم وقضايا العلم الفيزيائي بدون تحليل فلسفي. واتضح أن ديكارت وكانت أساءا التصور. باختصار أيقظت أزمة علم الطبيعة الفكر التحليلي الذي أصبح واحداً من علامات الفلسفة في القرن العشرين.

أصحاب «نقد المذهب التجريبي» ومشوا في الطريق نفسه إلى أبعد مما ذهب إليه الفرنسيون، وقالوا بنوع من المذهب النسبي القريب من المذهب الشكي.

علم الرياضيات انتهى هو الآخر إلى أزمة في نهاية القرن التاسع عشر: فقد ظهرت اكتشافات عديدة في علم الرياضيات، كان أكثرها تأثيراً من الناحية الفلسفية تلك الخاصة بالهندسة غير الإقليدية ونظرية المجموعات Théorie des ensembles التي قال بها كانتور (١٨٤٥ ـ ١٩١٨م). فقد أظهر هذان الاكتشافان أن كل ما كان يعد من قبل، وبغير تردد، مجرد افتراضات مسبقة لا يقوم علم الرياضيات إلاّ عليها، ما هو في الواقع إلاّ قضايا ليست يقينية على الإطلاق. ونبه هذان الاكتشافان إلى ضرورة التحليل الدقيق للمفاهيم التي تبدو في الظاهر بسيطة وإلى تركيب النظم الرياضية ابتداءً من المسلمات.

وعاد المنطق الصوري إلى النهوض من جديد تحت أسماء جديدة، منها المنطق الرمزي والمنطق الرياضي، في ظل أزمة علم الرياضيات. وظهر بين كبار الفلاسفة في الفكر الأوروبي واحدٌ كان منطقياً مرموقاً هو ليبنتز، ثم ظهر في عام ١٨٤٧م كتابان لرياضيين إنكليزيين هما مورغان (١٨٠٦ ـ ١٨٧٨م) وجورج بول (١٨١٥ ـ ١٨٦٤م) واستمر في الاتجاه نفسه أرنست شرودر (١٨٤١ ـ ١٩٠٢م)، وبيانو (١٨٥٨ ـ ١٩٣٢م).

وظل المنطق الرياضي مجهولاً عند الفلاسفة حتى أوائل القرن العشرين، فقد بدأت الفلسفة الإنكليزية تهتم بهذا النوع من البحوث بعد ظهور كتاب براتراند رسل «أسس الرياضيات» عام ١٩٠٣، وذلك إثر مقابلته للرياضي بيانو عام ١٩٠٠. وظهر بعد ذلك في ١٩١٠ ـ ١٩١٣ الكتاب الضخم الذي ألفه رسل مع وايتهد بعنوان «مبادىء الرياضيات». وهذا المؤلف أسرع من تطوُّر المنطق الرياضي.

هناك حركة ثانية ساهمت في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع عشر وفي بناء فلسفة القرن العشرين هي الفينومينولوجيا. وتختلف الفينومينولوجيا عن المنطق الرياضي بأنها لا تستخدم الاستنباط على الإطلاق ولا تهتم إلاّ قليلاً باللغة، ولا تقوم بتحليل الوقائع التجريبية بل بتحليل الماهيات.

ويستخدم الباحثون اصطلاح الفينومينولوجيا للإشارة إلى مجموعة كبيرة من المفكرين. ومؤسِّس هذه الحركة هو الألماني فرانز برنتانو (١٨٣٨ ـ ١٩١٧م) وكان قساً دومينيكانياً ترك الرهبنة وخرج على الكنيسة. لكنه بقي متأثراً بالفكر الأرسطي وبالفلسفة التوماوية (نسبة إلى توما الأكويني). وقد خلفه ثلاثة

أثر المنطق الرياضي في الفلسفة تأثيراً مزدوجاً: من ناحية تبيَّن أنه أداة دقيقة جداً من أجل تحليل المفاهيم والبراهين، وأنه أداة يمكن تطبيقها على ميادين أخرى غير الرياضيات. ومن ناحية أخرى، أدى البحث المنطقي الرياضي إلى القاء الضوء من جديد على مشكلات عتيقة من مشكلات الفلسفة، مثل: مشكلة الثالث المرفوع ومدى وضوح البديهيات ومشكلة النمو الفلسفي، ومشكلة الكليات.

أدموند هسُرل يعتبر أهم تلامذة برنتانو (١٨٩٥ ـ ١٩٣٨). فقد أبدع المنهج الفينومينولوجي بمعناه الدقيق. ويقوم هذا المنهج على تحليل جوهر المعطي أو الظاهرة، وقد أصبح، بعد الحرب العالمية الأولى، المنهج الأكثر انتشاراً مع منهج المنطق الرياضي.

الفلسفة في الغرب

وليم جايمس

يقول المذهب التوماوي الجديد بالواقعية المباشرة ويدعو إلى الميتافيزيقيا التقليدية. وهو ليس وحده في الميدان: ففي انكلترا يخرج جورج مور مقالته الشهيرة «تفنيد المثالية» ويعلن ، بالاتفاق مع رسل فلسفة قريبة من المذهب الأفلاطوني. وفي فرنسا يقف إميل بوتر وبرغسون في صف المذهب الواقعي. وفي ألمانيا يثير مذهب هانز دريش (١٨٦٧ ـ ١٩٤١م) الاهتمام عند المفكرين رغم احتفاظه بطابع أرسطي واضح.

صحيح أن هذا التيار الواقعي لم تكن له شعبية التيار اللاعقلي وانتشاره، ولكنه أصبح فعالاً، إذ أصبحت معه الميتافيزيقيا أحد المذاهب الرئيسية في القرن العشرين بعدما كانت حركة ثانوية في القرن التاسع عشر.

تلامذة كان لهم تأثير كبير هم: تفاردفسكي ومينونغ وهسّرل.

ويشترك المنطق الرياضي مع الاتجاه الفينومينولوجي في أنهما معاً مناهج وليسا مذاهب من حيث محتواهما، وأنهما ظهرا نتيجة للتفكير في أسس العلوم، وأنهما يبحثان في تأسيس تلك العلوم على أساس جديد عقلي.

ويتّسم هذان الاتجاهان بالتعددية ويتعارضان مع الميل إلى بناء نظم فلسفية. وقد شاركا بتحليلاتهما في تعرية عدد من التبسيطات الساذجة التي سادت في القرن التاسع عشر وفي تحطيمها. وأخذا، على الأقل في بدايتهما، جانب المذهب الواقعي.

وأدت الصورة ذات الطابع الواحدي والحتمي التي قدّمها العلم، قبل عام ١٩٠٠، عن العالم، إلى إثارة السّخط واستثارة احتجاج عدد من المفكرين الذين شعروا بواجب النهوض للدفاع عن حقوق الحياة والشخص الإنساني والقيم الروحية.

وفي موازاة مع حركة الاتجاه اللاعقلي، تجمعت أسباب ظهور حركة أخرى عميقة هي: العودة إلى المذهب الواقعي وإلى الميتافيزيقيا. وهذا ما أدّى إلى نسف إطار مبادىء

هذا الاحتجاج ظهر، بشكل غير متوقع وبالغ العنف عند فيلسوفين بوجه خاص هما: وليم جيمس الأميركي وهنري برغسون الفرنسي. وقد أثر هذان المفكران تأثيراً عظيماً على الفكر الغربي خلال النصف الأول من القرن العشرين. فكلاهما يعلن اتجاهه اللاعقلي ويضعان فكرة الحياة في قلب تأملاتهما الفلسفية. وبفضلهما برز الاتجاه اللاعقلي الذي كان تياراً من الفكر الغربي في النصف الأوّل من القرن العشرين.

الفلسفة في الغرب

الفلسفة الكانتية، للمرّة الأولى، منذ كانت. ويمكن القول أن موارد الفلسفة الكانتية، التي كانت تحكم الفلسفة كلها خلال القرن التاسع عشر، بدأت بالنضوب حوالي سنة ١٩٠٠ ولم تعد تكفي ولا ترضي أحداً، فالفكر يبحث عن حلول جديدة. هكذا ارتسمت معالم الطريق أمام الواقعية النقدية.

كما اكتسبت الميتافيزيقيا الواقعية أرضاً جديدة تحت تأثير عناصر روحية متنوعة. ومع خطاب البابا عام ١٨٧٩ الذي يبدأ بـ«الأب الخالد» عادت الفلسفة التوماوية إلى الظهور سنة ١٨٨٠، وأسّست مدرسة كبيرة أصبحت من أقوى المدارس. وأسّست عام ١٨٩٣ «المجلّة التوماوية» في مدينة فرايبورغ الألمانية و«مجلة المدرسة الجديدة للفلسفة» في مدينة لوفان في بلجيكا سنة ١٨٩٤.

وأبرز ما يميّز نهاية القرن التاسع عشر هو الاتجاه التعددي الشخصاني. والتعددية تعترف بتنوع درجات الوجود وبأن هناك كثرة من الموجودات المستقلة. وتعود إلى الشخص الإنساني حقوقه القديمة ويصبح محور الاهتمام الفلسفي أكثر فأكثر. وتأخذ مشكلات العقل الكبرى في استشارة الفكر استشارة حقيقية.

رغم ذلك ما زالت هذه الأفكار أبعد من أن تجد قبولاً عاماً حوالي عام ١٩٠٠. فقد شهد الربع الأوّل من القرن العشرين عودة عارضة للاتجاهات القديمة. لكن الأفكار الجديدة قامت وعرضت مذاهبا وسيطرت على المسرح الفلسفي، بعد الحرب العالمية الأولى، عند معظم المفكرين الأوروبيين.

● الفلسفة في الربع الأوّل من القرن العشرين:

يتميّز الربع الأوّل من القرن العشرين بنشاط فلسفي مكثف. فقد ظهرت فيه أسماء عدد كبير من المفكرين الكبار سيكون لهم نفوذهم وتأثيرهم. ومنهم على سبيل المثال: برغسون وهسّرل اللذين أصبحا موضوع تكريم كبير.

وتنقسم المدارس الفلسفية في بداية

لوحة تمثل فرويد

الفلسفة في الغرب

القرن العشرين إلى قسمين: قسم يدافع عن تيارات القرن التاسع عشر ويضم المدرسة التجريبيّة والمدرسة المثالية، وقسم يناصر التحديث ويضم فلسفة الحياة والفينومينولوجيا والواقعيين الجدد.

وفي ميدان علم النفس ظهرت تيارات مادية ظهوراً قوياً، وفي مقدمتها نظرية «السلوكية» التي أسّسها العالم الأميركي واطسون. وهي نظرية في المنهج العلمي في جوهرها، وتعرض منهجاً يعتمد على إهمال دراسة الجوانب النفسانية باعتبارها أمراً داخلياً في النفس وإهمال الملاحظة الشخصية الداخلية، ويدعو إلى دراسة السلوك الخارجي وحده واعتباره هو موضوع علم النفس. وأحد نتائج هذا الموقف إنكار وجود النفس. وقد انتهى إلى النتائج نفسها العالِم الروسي إيفان بافلوف (١٨٤٩ ـ ١٩٣٩م). فقد رأى أنه يتعيَّن تفسير الوظائف النفسية العليا بأنها ردود أفعال محدودة أو مكبوحة.

أما المدرسة الاجتماعية الفرنسية فقد انطلقت، مع مؤسِّسها إميل دوركايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م)، ومن بعده ليفي بريل (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩م)، وذلك من علم محدَّد لتقيم تعميمات اعتماداً عليه. وتتصور هذه المدرسة المجتمع بطريق منهج موضوعي ومقارن: عن طريق دراسة العلل وحدها وإسقاط كل غائية إسقاطاً تاماً.

وإذا ألقينا نظرة سريعة على الحركات الفلسفية الجديدة التي استمرَّت في النمو بعد ١٩٤٥ نجد أنها ثلاث:

الفينومنيولوجيا التي أصبحت بين ١٩٠٠ و١٩٢٥ حركة قوية، خاصة بعد ١٩١٣ حين ظهرت «المجلة السنوية للفلسفة الفينومينولوجية» وبحوثها والتي عاون هسرل في إصدارها عقول كبيرة مثل بفاندر، هلدبرانت، جايجر، إنجاردن وماكس شلر الذي أصدر بين ١٩١٣ و١٩١٦ الجزأين الأول والثاني من كتابه الأساسي «الاتجاه الصوري في علم الأخلاق وعلم الأخلاق المادي للقيم».

الواقعية الجديدة: التي أصبحت شديدة النشاط بفضل كتابات مور ورسل ولكنها لم تكن واسعة الانتشار. وفي انكلترا نشر ألكساندر الفيلسوف الانكليزي كتابه «المكان والزمان والألوهية» عام ١٩٢٠، وكان جاريغو لاغرانج قد نشر كتابه «الحس المشترك» عام ١٩٠٩. وعام ١٩١٥ كتابه «الإله». فأصبحت المدرسة التوماوية قائمة بالفعل. ورغم نضوجها

انتهى تطبيق هذا المنهج بكل من دوركايم وليفي بريل إلى القول بأن القوانين الأخلاقية والمنطقية هي نسبية كل النسبية، وأنها ليست إلاّ تعبيراً عن حاجات مجتمع ينمو، وأن الدين ما هو إلاّ عبادة هذا المجتمع وحديث هذه النظم، وخاصة التحليل النفسي والنظرة الاجتماعية للظواهر شيوعاً عظيماً عند الجماهير، مع أنها جميعاً مثل آخر شعاع نور يطلقه فكر القرن التاسع عشر. ولكنها تتميّز جميعاً عن الاتجاه التجريبي القديم بأنها نسبية. فكل المفكرين الذين وردت أسماؤهم: لو دانتك، بفالوف، زيهن، استفالد، فرويد، دوركايم، يقولون بالنسبة ويرفضون وجود قوانين مطلقة أو منطق موضوعي أو أخلاق ثابتة. إلاّ أن ما يلفت النظر هو أن هذه المذاهب حسّية وإسمية عاجزة عن تخطي حاجز الفكر المباشر، وهي ملونة تلويناً قوياً بالمادية الميكانيكية. وبينما نجد الاتجاهات الميكانيكية المادية تهوى إلى الأرض في الفيزياء وفي البيولوجيا، إذا بها تجد مرتعاً لها في علم النفس وعلم الاجتماع.

لا بد من كلمة عن المثالية التي كان لها أثر عظيم في البلاد الأوروبية خلال الربع الأول من القرن العشرين. لكنها فقدت تأثيرها في انكلترا وبقيت في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا قوة فلسفية حتى قيام الحرب العالمية الثانية.

والمثالية الانكليزية هي نوع من الهيغلية الفريدة، ويمثّلها برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤م)، بوزنكيت (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣م)، وماكتغارت (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥م). ويرى برادلي أن العلاقات لا تضاف إلى جوهر الأشياء القائمة، بل إنها هي هذا الجوهر ذاته. ويؤدي هذا القول إلى اعتناق المذهب الواحدي وبأن الحقيقة هي كل واحد منظم. ويؤدي، لدى تطبيقه على المعرفة، إلى القول بالمثالية الموضوعية: فليس هناك اختلاف جوهري بين الموضوع المعروف والذات العارفة، فالاثنان صورة يظهر عليها «الكل»، أي الفكرة الوحيدة المطلقة.

الفلسفة في الغرب

في ذاتها لم تكن لها، في تلك الفترة، الأهمية التي سوف تتمتع بها بعد منتصف القرن العشرين.

وفي فرنسا، ارتفع نجم برغسون وظهر مؤلفه الرئيسي «التطور الخلاق» عام ١٩٠٧ وأصبح المدار الحقيقي لكل نقاش فلسفي، وأصبح برغسون رئيساً لمدرسة فلسفية وتحيط به عقول كبيرة تناصره إلى مدى يزيد أو يقل، ومن بينهم: لوروا، بُلندل، براديس وباروتزي.

● تيارات الفلسفة الغربية الكبرى في القرن العشرين:

تمتد المرحلة التي نتحدث عنها من الحربَ العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨م) حتى حوالى ١٩٥٠م وتشهد بزوغ مدرستين جديدتين هما: مدرسة الوضعية الجديدة المكمِّلة للمذهب الوضعي، ولكن بطريقة جديدة وفريدة، والفلسفة الوجودية أو فلسفة الوجود التي تقدم نفسها على أنها حركة جديدة تماماً، مع أنه تُعدُّ امتداداً لفلسفة الحياة وتحتوي على عناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية.

ويمكن أن تميز بين أهم النظم الفلسفية في هذه الفترة من حيث المحتوى ومن حيث المنهج: ومن حيث المحتوى يمكن تقسيمها إلى ست مجموعات:

ـ مذهبان هما امتداد لمذاهب القرن التاسع عشر، أي المذهب التجريبي أو فلسفة المادة وهو خليفة المذهب الوضعي، ومذهب المثالية في صورتيها الهيغلية والكانتية.

ـ مذهبان قطعا كل حبال الاتصال مع القرن التاسع عشر وهما فلسفة الحياة وفلسفة الماهيات أو الفينومينولوجيا.

ـ مجموعتان تعبران عن محاولات القرن العشرين هما مجموعة الفلسفة الوجودية ومجموعة ميتافيزيقا الوجود الجديدة.

أما من حيث المنهج، فإن تصنيف المذاهب الفلسفية لا يبدو حاسماً لناحية التمييز بينها. ويشهد على ذلك المؤتمر الدولي العاشر للفلسفة في عام ١٩٤٨. فقد أظهر مناهج تطبيق مختلفة تعود إلى التحليل الرياضي المنطقي من جهة، وإلى العمليات الفينومينولوجية من جهة أخرى ورغم أن الفلاسفة لا يعلنون استعمالهم لهذا المنهج أو ذاك أو يرغبون في استخدام المنهجين معاً، فالعقول منقسمة فعلاً بين هذين المنهجين.

ولا بد من الإشارة إلى الظروف التاريخية التي أدت إلى انقطاع الصلة بين الفكر الجديد والفكر الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر، والتي ظلت تعمل وتؤثر حتى ١٩٥٠ وما بعدها. فقد استمر أدب الطبيعة بالنمو وبالابتعاد المستمر عن قاعدته الميكانيكية القديمة. ومن ناحية أخرى، نال وهم التقدم عن طريق التكنولوجيا الذي ازدهر وما يزال عند الروس والأميركيين ضربات فشل جديدة عند الأوروبيين فلم يشف الفلاسفة منه فقط، بل الجماهير أيضاً. وهذا الأمر تم لقاء تضحيات عظيمة وآلام كبيرة خلّفتها بعض الأحداث، مثل الحرب العالمية الثانية وغيرها... إذ أجبرت المفكرين على الانتباه إلى ضرورة معالجة مشكلات الشخص الإنساني معالجة فورية وإلى تناول مسائل مثل مصير الإنسان والألم والموت والعلاقات الإنسانية، بالبحث.

لا بد الآن من طرح السؤال: ما هي أكثر الفلسفات شعبية في منتصف القرن العشرين في الغرب؟ رغم علمنا المسبق بأن الفلاسفة لا يهتمون، بصفة عامة باعتبارات الشهرة والدعاية.

إنها أولاً «فلسفة المادة» وهي فلسفة بسيطة يسهل على غير الفلاسفة الولوج إلى أفكارها. وهي في صورتها الماركسية لأن لها صوراً أخرى، قد استفادت من قوة الأحزاب الشيوعية في مختلف الدول ومن نفوذ عدد عديد من العلماء والمفكرين الذين سَهُل وقوعهم تحت سحر المذاهب المبسطة.

وإلى جانب «فلسفة المادة» تمتعت الفلسفة الوجودية بشعبية كبيرة، وخاصة في فرنسا وإسبانيا وإيطاليا. مع أن هذه الفلسفة من أعظم الفلسفات صعوبة في الدخول إلى أفكارها. لكن نجاحها يعود إلى الصورة المبسَّطة التي اكتستها، والتي جعلتها قريبة إلى عقول الجماهير، حيث قُدِّمت من خلال الرواية والقصة والمسرح وأنواع شتى من الأدب المنتشر بين العامة. وهذا ما فعله سارتر ومارسيل في فرنسا. وهذا

أهم الفلاسفة الغربيين

ما لم يفعله الفلاسفة غير الوجوديين.

أما المذاهب الأخرى، فقد كانت أقل شيوعاً. وتقف المدرسة الميتافيزيقية في مكان أفضل، وخاصة في صورتها التوماوية. لأن المذهب التوماوي يدعمه تراث عريق وتحميه الكنيسة الكاثوليكية. ولم تُعرف فلسفة الحياة والفينومينولوجيا إلاّ قليلاً بين الجمهور، بينما نالت المثالية فشلاً ذريعاً.

ومما لا شك فيه أن خصائص عامة تجمع بين تيارات الفكر الغربي الحالي، حيث يمكننا القول، بصفة عامة، أن هناك اتجاهاً نحو تصور عضوي للحقيقة يقبل وجود التمايُزات والاختلافات بين الموجودات وأصبح الفكر يعترف بأن الواقع ذو بنية تدرجية وبوجود «طبقات وجودية» في ذلك الواقع. وهناك سمات أخرى كافية لتعريف الفكر الجديد حتى لو لم تكن عامة تنطبق على الجميع. نشير في ما يلي إلى بعضها:

١ ـ **معارضة الوضعية**: وهو موقف نراه عند سائر المفكرين، باستثناء فلاسفة المادة وبعض المثاليين. ويزايد فلاسفة الحياة والفينومينولوجيون والوجوديون على الميتافيزيقيين في هذا الموقف.

٢ ـ **التحليل**: يمارس فلاسفة القرن العشرين الغربيون طرائق التحليل أكثر من أية طريقة أخرى. وهم يستخدمونه أحياناً بمناهج جديدة وبالغة الدقة.

٣ ـ **الواقعية**: ويقول بها الميتافيزيقيون وفلاسفة الحياة وفلاسفة المادة وقسم من الفلاسفة الوجوديين. وهم يقولون بها في صورتها المباشرة، إذ ينسبون إلى الإنسان القدرة على إدراك الوجود مباشرة.

٤ ـ **التعددية**: يقول معظم الفلاسفة الحاليين بالتعدد ويعارضون الاتجاه الواحدي، أكان في صورته المادية أو في صورته المثالية. ولكننا نجد بعض الاستثناءات: الانكليزي ألكساندر وكروتشه الإيطالي يقولان بالمذهب الواحدي. ولكنهما قلة ويتناقص تأثيرهما يوماً بعد يوم.

٥ ـ **الاتجاه النشاطي أو الفعلي**: يكاد كل الفلاسفة الحاليين يوجهون انتباههم إلى الصيرورة: وهي صيرورة يتناولونها أكثر فأكثر باعتبارها حدوث الواقعة في التاريخ أو تاريخ الواقعة. علماً بأن علم التاريخ بدأ يأخذ، من حيث الأهمية، محل علم البيولوجيا. وتقول الفلسفة الجديدة بالفعل وتنفي وجود الجواهر، باستثناء التوماويين وبعض الواقعيين الجدد الانكليز.

٦ ـ **الاتجاه الشخصاني**: يتجه اهتمام معظم الفلاسفة الحاليين إلى الشخص الإنساني، باستثناء فلاسفة المادة. ويأخذ مفكرو العصر الجديد صراحة موقفاً روحياً إلى درجة أو أخرى، ويؤكدون على الأهمية الخاصة لكرامة الشخص الإنساني.

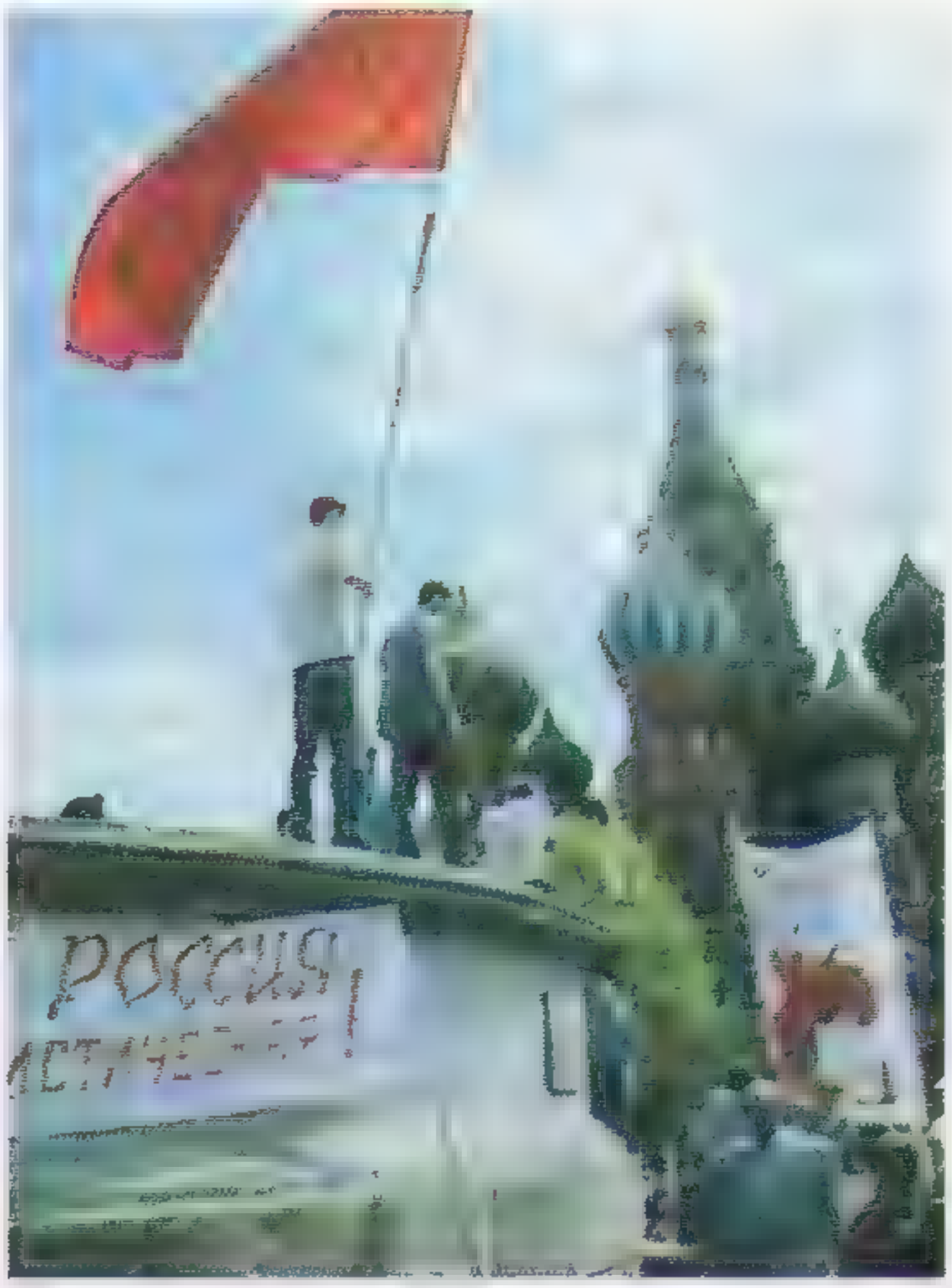
إلى جانب هذه الخصائص الداخلية والخاصة بباطن المذهب الفلسفي، هناك خصائص خارجية تميّز الفلسفة الغربية الحالية. فهي شديدة التخصص وخصبة الإنتاج إلى درجة عظيمة، ومدارسها المختلفة على علاقات وثيقة في ما بينها.

ومن العلامات المميزة للفلسفة الحالية في أوروبا كثافة الاتصالات بين الفلاسفة من شتى الاتجاهات المتعارضة، وتنظيم العلاقات الفلسفية بين البلاد. وقد شهدت بداية القرن العشرين ظهور عدد من المؤتمرات الفلسفية الدولية التي تجمع عدداً متزايداً من الفلاسفة.

أهم الفلاسفة الغربيين في القرن العشرين

١ ـ **برتراندرسل**: ولد في عام ١٨٧٢ من عائلة أرستقراطية إنكليزية. وهو أحد أكثر الفلاسفة الغربيين الذين يقرأ لهم الناس. وهم يعلقون على أعماله خاصة في الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين. وقد أظهر خصوبة في التأليف لا مثيل لها: فمنذ أول كتبه الذي ظهر سنة ١٨٩٦، كان يخرج كتاباً كل سنة تقريباً، وذلك حتى عام ١٩٥٠، لكنه استمر منتجاً نشطاً حتى وفاته سنة ١٩٧٠. وكثيراً ما أصدر كتابين في العام إلى جانب عشرات من المقالات ظهرت في مجلات متنوعة. وليس هناك ميدان من ميادين الفلسفة لم يبحث فيه، كما أنه اهتم بمشكلات أخرى منها: رفض الحرب وهذا ما

أهم الفلاسفة الغربيين



أدى إلى الحكم عليه بالسجن في بلده خلال الحرب العالمية الأولى.

وقد لقيت مؤلفاته إقبالاً منقطع النظير. نذكر على سبيل المقارنة أن أياً من كتب وايتهد أو ألكسندر أو برود لم تكن قد تُرجمت إلى الألمانية حتى قيام الحرب الثانية، بينما كان ١٧ كتاباً من كتب رسِل قد تُرجِمت إلى الألمانية حتى ١٩٣٥.

ويتكون مذهب رسِل من قسمين مختلفين غاية الاختلاف: قسم يتكون من المنطق ومن فلسفة الرياضيات، وقسم يحوي كل نظرياته الأخرى. والقسم الأول هو الأهم، من الناحية العلمية الصرفة. وقد احتفظ رسِل بموقفه في هذا القسم ولم يغيّره منذ أن نادى به سنة ١٩٠٣.

ويمكن أن نميّز بين مرحلتين في تطور فكر برتراندرسِل: في البدء كان فكره ينضوي تحت لواء الرياضيات. وكان أفلاطونياً مخلصاً، إذ يوجد، في رأيه، خارج نطاق الواقع التجريبي، كليّات أو مفاهيم كلّية ندركها إدراكاً مباشراً ولها وجودها في ذاتها ومستقلة عن الأشياء وعن العقل. وينتمي إلى هذه المرحلة كتاب «مبادىء الرياضيات» الذي يُعتبر من أهم كتب الفكر الأوروبي في القرن العشرين.

وأخذ رسِل، في مرحلة ثانية، يغيّر من موقفه شيئاً فشيئاً. وراح يحث السير على طريق الوضعية. وإذا به يرى أن مشكلة الكليات بغير أساس، وأن كل ميتا فيزيقا فارغة من المعنى، وأن الفلسفة ليست استنباطية بل تجريبية، ولم يعد يرى في الرياضيات جمالاً أفلاطونياً، بل هي مجرد أداة عملية للعلم تيسّر له عمله.

٢ ـ فلاسفة المذهب المادي ـ الجدلي:

يعتبر كارل هينرش ماركس مؤسّس المادية الجدلية (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) وهو مؤلف اقتصادي مشهور، وقد تعاون معه تعاوناً وثيقاً فردريك انغلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥). وكان ماركس من أتباع هيغل حين كان يدرس في جامعة برلين (١٧٣٧ ـ ١٨٤١)، وحين تكوّن جناح يميني وآخر يساري من أتباع هيغل. وكان لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) هو الممثل المشهور لليسار الهيغلي: فقد قدّم تفسيراً مادياً لنظام هيغل وتصور تاريخ العالم، ليس على أنه مظهر لتطور العقل أو الروح كما قال هيغل، بل على أنه مظهر لتطوّر المادة.

وارتبط ماركس بهذا الفيلسوف ارتباطاً قوياً، لكنه وقع في الوقت نفسه تحت تأثير المادية العلمية التي كانت وليدة آنذاك. وهذا ما يفسّر حماس ماركس للعلم وعقيدته العميقة في التقدم وتعاطفه مع مذهب التطور الذي قدّمه داروين.

وأخذ فلاديميراليتش أوليانوف المشهور باسم لينين (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤م)

أهم الفلاسفة الغربيين

بنظريات ماركس وأنغلز وفرضها على الحزب الشيوعي ولم يعدّل من هذه النظريات إلاّ قليلاً جداً، لكنه طوّرها أثناء جداله مع التفسيرات الميكانيكية والتجريبية النقدية التي قدمت لتلك النظريات.

وجاء معاونه وخليفته على رأس الحزب جوزيف فيساريونوفتش جوجاشفيلي، المشهور باسم ستالين. (ولد سنة ١٨٧٩)، ووضع مذهب ماركس في نظام شامل وفق تفسير لينين. وانتهت هذه الفلسفة إلى اتخاذ اسم «الماركسية ـ اللينينية». ونظر إليها في روسيا على أنها كل لا ينقسم ولا يمكن نزع جزء منه. وهي قدّمت على هيئة موسوعات وكتب متوسطة الحجم وكتب عقائدية موجزة، وكوّنت منهجاً مقرّراً في جامعات الدولة السوفياتية. لكن مؤلفي كتب الفلسفة الماركسية بغير أهمية كبيرة لأنهم لم يفعلوا شيئاً سوى ترديد لينين وستالين.

لوحة تمثل برتراندرسل

٣ـ نبدتور كروتشه: الفلسفة المثالية

ولد نبدتوركروتشه عام ١٨٦٦ في بسكاسرولي في مقاطعة أبروتزي وقضى كل حياته في إيطاليا، توفي عام ١٩٥٢. أصبح وزيراً للتربية مرتين، كان المرّة الأخيرة في حكومة التحرير. فقد ظل كروتشه، أثناء الحكم الفاشي، الممثل العظيم للاتجاه المثالي في إيطاليا.

ويقوم نظام كروتشه الفلسفي على القول بمذهب متسق في التصورات ونظرية في التركيب الجدلي القبلي.

ويقول كروتشه أنه هناك نوعين من المعرفة: المعرفة الحدسية أو الحسيَّة والمعرفة التصورية أو المنطقية. وموضوع المعرفة الأولى جزئي فردي وموضوع الثانية هو الكليات.

ويوجه كروتشه الانتقاد إلى المذهب الحسي الذي يرفع رايته الوضعيون والذي يقصر كل معرفة على تلك التي مصدرها الحواس. ولا يوجد في رأيه، حدس عقلي لأن وظيفة العقل هي مجرّد الربط بين الحدوس الحسّية، وبالتالي لا يوجد مضمون عقلي في العالم. هكذا يتطرف كروتشه في القول «بالتصورية».

ويؤدي الجدل إلى عدم وجود شيء ثابت أو دائم في العالم، لأن العالم هو تيار من الأحداث متصل لا ينقطع. وتؤدي دراسة الجدل إلى إدراك هذه الصيرورة، ليس باجتماع الأضداد في تركيب جديد، كما هو الحال عند هيغل، بل تركيب من المختلفات التي تحتفظ بخصائصها الذاتية من حيث التركيب. كما تؤدي دراسة الجدل إلى إدراك الصيرورة ليس بحركة مستقيمة الخط بل دائرية الخط. فكل شرط يتضمن شرطاً آخر كامناً فيه. أخيراً تؤدي دراسة الجدل إلى إدراك أن الصيرورة الكونية ليست إلاّ مظهراً متعدد الوجوه لحقيقة واحدة وحيدة هي العقل.

٤ـ هنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١):

هو أهم ممثلي «فلسفة الحياة»

أهم الفلاسفة الغربيين

الجديدة وأكثرهم جدّة وأصالة. ويقول برغسون عن نفسه أنه في بداية اشتغاله بالفلسفة، كان يجد أن فلسفة سبنسر هي وحدها التي تتطابق مع الواقع، مضيفاً أن فلسفته خرجت من محاولته التعمق في أسس نظام فلسفة سبنسر. لكن هذا الجهد التعمقي قاده في النهاية إلى رفض فلسفة سبنسر برمتها وأخذ بمحاربتها، بعد ذلك، بغير توقف.

ولاقت أعمال برغسون نجاحاً لا مثيل له ليس فقط بسبب عرضه لفلسفة جديدة بل لأنه عرض أفكاره في لغة ذات جمال نادر. وتلقى لأجل ذلك جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٢٧.

ويضم إلى هذا كله رصانة فلسفية نادرة ومقدرة جدلية بغير مثيل. كما تعتمد كتبه على معارف قوية انتجتها بحوث ودراسات مستفيضة وشاقة. وأصبح بإمكانه أن يتعدى المذهب الوضعي ويجعله يتراجع ويتعدى المذهب المثالي ليعلي فوقهما تيار فلسفة الحياة. فيكون برغسون أحد روّاد الفلسفة الأوروبية الجديدة في القرن العشرين.

يرى برغسون أن العالم الطبيعي لا يدرس الحركة، إنما يدرس المواقع المتتالية التي تقع فيها الأجسام. كما أنه لا يدرس القوى، أنما يدرس نتائجها ومعلولاتها. هكذا تفتقد صورة العلم، برأي برغسون، إلى الحركة وإلى الحياة. وما الزمان، في نهاية الأمر، إلاّ مكان في الواقع، والعلم حين يقيس الزمان إنما يقيس المكان. والملكة الإنسانية التي تقابل المادة المكانية هي الذكاء والعقل الذي يتجه دوماً نحو الفعل والعمل. وبفضل اتحاد العقل الجوهري مع المادة فهو لا يدرك الظواهر فحسب، بل يدرك ماهيات الأشياء ويرى برغسون أن العقل تحليلي أيضاً لأنه قادر على تحليل كل نظام إلى قوانينه ليعيد تركيبها من جديد. كما يتميّز العقل بالوضوح وبالقدرة على التمييز بين الأشياء.

أما إدراك الديمومة فلا وسيلة له إلاّ الحدس. وخصائص الحدس هي على النقيض من خصائص العقل والذكاء: فالحدس عضو الإنسان المتأمل. وهو، بالتالي، ليس في خدمة الحياة العملية. وبينما العقل يحلل ويفكك من أجل الإعداد للعمل، فإن الحدس رؤية بسيطة لا تفكك ولا تركّب بل ترى الديمومة في حقيقتها.

ويرى برغسون أنه هناك نوعين من الأخلاق: الأخلاق المنغلقة التي تشكل نوعاً من الضغط الذي يمليه المجتمع وتتم الأفعال التي توافقها بشكل تلقائي غريزي. والأخلاق المنفتحة التي تحيط بالحياة في إطار الحب وتهب كذلك الشعور بالحرية وتتطابق مع مبدأ الحياة.

وقد أجرى برغسون القسمة نفسها في ميدان الدين: فهناك الديانة الساكنة والديانة الديناميكية. الأولى تصل ما بين الإنسان والحياة وما بين الفرد والمجتمع وذلك بوسيلة حكايات خرافية، فتكون الديانة الساكنة نتيجة للقدرة الأسطورية التي للعقل.

أما الديانة الديناميكية، أو التصوف، فهي نتاج للعودة إلى الاتجاه الذي تنبع منه الدفعة الحيوية وهي استشعار بذلك الذي لا تستطيع الكلمات أن تعبر عنه أو تدركه وتتطلّع إليه الحياة.

٥ ـ وليم جيمس: الفلسفة البراغماتية

ليست البراغماتية في تيارها الأميركي ـ الإنكليزي نظرية في المعرفة وحسب، بل تضاف إليها في الأغلب فلسفة للحياة تشبه كثيراً فلسفة الحياة عند برغسون. فالفلسفة البراغماتية ترى أن الحقيقة لا تعرف إدراك هذه الحقيقة وتقوم كل معرفة على أساس التجربة. أما الاختلاف الرئيسي بين ممثلي البراغماتية والفيلسوف الفرنسي فيقوم على أن برغسون يعتبر وظيفة الحدس نظرية في جوهرها، بينما يرى البراغماتيون أن كل معرفة عملية بحكم تعريفها.

وقد ظهر المذهب البراغماتي في صورته الواضحة الملامح على يد وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠).

يعتمد مذهب جيمس على تصور ديناميكي وتعددي للوجود: فالعالم ليس كاملاً نهائياً ولا يحتوي على جواهر ثابتة، بل هو في ضرورة دائمة دائبة، كما أنه ليس كياناً واحداً مفرداً، بل يتكوّن من أفراد متعددين، وتعارض فلسفة جيمس، من جهة أخرى، المذهب العقلي أشد المعارضة، وذلك إلى حد إنكار التعارض بين الذات والموضوع. ويصف وليم جيمس فلسفته بأنها تجريبية متشددة ويدفع بفكرة إمكان الموجودات إلى

أهم الفلاسفة الغربيين

حدها الأقصى حين يقول بنظرية أسماها Tychism، وهي كلمة يونانية تعني الحظ والمصادفة.

وتقدَّم وليم جيمس بنظرية مشهورة هي نظرية «الواحدية المحايدة» إزاء القطبين الفيزيولوجي والنفسي. وهي تقوم على عدم وجود اختلاف جوهري بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيولوجية.

٦ـ جون ديوي:

اكتسبت البراغماتية الأميركية طابعاً خاصاً على يد جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢). فقد جمع بين المادية العلمية وآراء وليم جيمس.

وبينما اتجه جيمس نحو الدين، وفيما أراد شلر إقامة مذهب إنساني فلسفي اتجه ديوي كلية ناحية العلوم الطبيعية. وأخذ بالمذهب «السلوكي» الذي قدّمه واطسون: ويقول إن العقل هو «ما يفعله الجسم». وانتهى ديوي إلى أنه لا توجد معرفة حقيقية خارج المعرفة التي ينتجها منهج العلوم الطبيعية.

ثم إن كل شيء يتغيَّر ولا يوجد ثبات أو سكون، لا في ميدان المادة ولا في ميدان العقل. والفكر هو أداة من أجل العمل. وليس للأفكار إلاَّ قيمة «أدائية» أو «وسائلية» (من هنا تسمية مذهب ديوي «الذرائعية»)، وهي ليست إلاَّ أداة معلقة على الخبرة النشطة التي تنتجها وتستخدمها وتعتمد قيمة الفكر كلية على مدى نجاحها.

٧ـ فيلهلم دلتاي: المذهب التاريخي:

ينتمي دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١) إلى عصر سابق للقرن العشرين لكن تأثيره امتد إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

كان دلتاي مؤرخاً بارزاً وبدأ باعتناق الوضعية، ثم تأثر بالفلسفة الكانتية، ثم عرف كيف يسيطر على هذين التأثيرين ليخرج باتجاه يقوم على النسبية وعلى اللاعقلية. والمشكلة المركزية عنده كانت تفهمُّ الحياة: فهو يتصور الحياة على أساس غائي، باعتبارها مجموعة من الاتجاهات والنزعات في إطار وحدة مقفلة، ويقول «إنها مجموعة تضم في كنفها الجنس الإنساني». ولكل مظهر من مظاهر الحياة أهميته باعتبار أنه تعبير عن نوع من ميادين الحياة.

٨ـ أدمُند هسُرل: الفينومينولوجيا:

يُعتبر هسُرل، مع برغسون، صاحبي أكبر تأثير على الفكر الغربي في القرن العشرين. فهو تلميذ الفيلسوف الألماني برنتانو ودرس أيضاً مع عالِم النفس الألماني كارل اشتمف.

ولِد هسُرل سنة ١٨٥٩ وتوفي سنة ١٩٣٨. وقام بالتدريس في جامعات: هاله، جوتنجن، فريبورغ وكلها ألمانية. وكان دؤوباً على العمل لا يتعب يجمع بين الموهبة التحليلية النادرة والنفاذ العقلي العظيم.

أعمال هسُرل الفلسفية عديدة جداً وقراءتها صعبة ليس بسبب لغته الصعبة بل لصعوبة الموضوع ذاته مع أن هسُرل نموذج في دقة الكاتب الفلسفي وتحديده حتى أنه يشبه أرسطو من هذه الزاوية.

يمكن إيجاز الطريق الذي سلكه فكر هسُرل على النحو التالي: انطلق من دراسة الرياضيات دراسة فلسفية ليبدع منهجاً ذا طابع موضوعي وعقلي لينتهي إلى المثالية. وقد طبق هذا المنهج على دراسة الوعي.

وامتد تأثير هسُرل في اتجاهات متعددة مختلفة: فالتحليلات النفاذة التي يحتويها كتابه «بحوث منطقية» ضرب في الصميم المذهب الوضعي والمذهب الحسي. وشارك المنهج الجديد الذي ابتدعه في تكوين اتجاه فكري يعارض الاتجاه الكانتي. وأصبح منهجه الفينومينولوجي يستخدم ويطبق على يد قسم كبير من فلاسفة الغرب بعد الحرب العالمية الأولى، وإذا كان قد أسَّس مدرسة كثيرة الأعضاء عظيمة الأهمية، فإن تأثيره لم يقف عند حدود تلك المدرسة، بل امتد إلى مجمل الفلسفة الغربية في النصف الأوَّل من القرن العشرين.

٩ـ ماكس شلر:

ولد في ميونيخ سنة ١٨٧٤ وأصبح تلميذاً للفيلسوف الألماني أيكن. قام بالتدريس أولاً في جامعات إينا وميونيخ ثم في جامعة كولونيا بدءاً من سنة ١٩١٩. ثم دعِي للتدريس في جامعة فرانكفورت لكنه توفي عام ١٩٢٨ قبل أن يحاضر فيها.

كان شلر من ألمع المفكرين الألمان في عصره. وكانت فلسفة الأخلاق هي

أهم الفلاسفة الغربيين

ميدان قوته، مع أنه كرّس بعض اهتمامه إلى فلسفة الدين وإلى علم الاجتماع ومسائل أخرى. وكان فكره يثير الإعجاب وقريباً من الحياة تزخر كتاباته بإثارة عدد عظيم من المشكلات، وتعتبر في ميدان الأخلاق من أهم ما أنتجه وتميّز به النصف الأوّل من القرن العشرين في الفكر الغربي.

١٠ ـ مارتن هيدجر: الفلسفة الوجودية:

ولد سنة ١٨٨٩ ودخل لبعض الوقت، مدارس اليسوعيين، ثم درس في جامعة فريبورغ الألمانية ونال منها شهادة الدكتوراه على يد ريكرت. ثم اتصل بهسّرل ونال معه شهادة اعتماد التدريس، برسالة عن نظرية المقولات عند دنزسكوت عام ١٩١٦. ثم أصبح محرّراً مشاركاً في مجلّة «حوليّات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي». وعام ١٩٢٣ عُيّن أستاذاً في جامعة ماربورغ. وعام ١٩٢٧، نشر كتابه الرئيسي «الوجود والزمان». وبعد ذلك بسنة، عاد إلى جامعة فريبورغ في جنوب ألمانيا أستاذاً فيها خلفاً لهسّرل واستمر هناك حتى ١٩٤٦.

١٠ ـ جان بول سارتر:

ولد عام ١٩٠٥ وكان في الأعوام الأولى التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية، أكثر الفلاسفة الذين يتجه الاهتمام إليهم ويعلّق على أعمالهم. وتعود شهرته إلى رواياته ومسرحياته المكتوبة ببراعة وإلى المختصرات السطحية لمذهبه ومنها كتيب بعنوان: «الوجودية مذهب إنساني». لكن سارتر كان، قبل ذلك بعده، مؤلفاً لعدد من الكتب الفلسفية الدقيقة وهو جدير بأن يعتبر علماً رئيسياً من أعلام الفلسفة الأوروبية في القرن العشرين، وذلك بفضل كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم» و«رسالة في نظرية أنطولوجية فينومينولوجية». توفي جان بول سارتر عام ١٩٨٠ وترجمت إلى العربية معظم مؤلفاته، ومنها كتاب «الوجود والعدم».

ويدور فكر سارتر حول مشكلات لا هوتية. لكنه يتخذ في الواقع وجهة إلحادية. لكن الباحث لا يملك إلاّ أن يعجب بقوة معالجة سارتر لعدد من المشكلات الميتافيزيقية الأساسية.

١١ ـ نيقولاي هارتمن: فلسفة الميتافيزيقا:

يعد واحداً من رواد الميتافيزيقا في هذا العصر، وتقوم قوته في دقة التحليل وفي الوضوح في عرض أفكاره بشكل يقظ وعميق يأسر القارىء. ولد سنة ١٨٨٢ وتوفي سنة ١٩٥٠. وهو يأتي من مدرسة ماربورغ وتشهد كتاباته الأولى على روح التيار المثالي. صدر كتابه الأول عام ١٩٢١ بعنوان «المبادىء الأساسية لميتافيزيقا المعرفة». وبعد خمس سنوات صدر كتابه الكبير «الأخلاق». ثم أخذ في إنتاج نظرية كاملة في الانطولوجيا ذات أجزاء عدة منها: «في تأسيس الأنطولوجيا» سنة ١٩٣٣، «الأمكان والواقع» سنة ١٩٣٨، «بناء العالم الحقيقي» سنة ١٩٤٠ و«فلسفة الطبيعة». وهي تعرض جميعاً لتلك النظرية الأنطولوجية ذاتها. ونذكر من بين منشوراته «مشكلة الوجود الروحي» سنة ١٩٣٣ و«فلسفة المثالية الألمانية» بين ١٩٢٣ و١٩٢٩.

١٢ ـ وايتهد: ألفرد نورث وايتهد:

ولد سنة ١٨٦١ وتوفي سنة ١٩٤٧، وينظر إليه على أنه أبرز الفلاسفة المتكلمين بالإنكليزية في النصف الأول من القرن العشرين ويتفرّد في مسار حياته بين الفلاسفة. أتم دراسته في جامعة كمبردج حيث تخصص في الرياضيات، ثم درّس فيها علم الهندسة وعلم الميكانيك مدة ٣٠ سنة. ثم عُيّن محاضراً في هذين التخصصين في «يونيفرستي كولدج» في لندن عام ١٩١١. ثم درّس الرياضيات التطبيقية في «امبريال كولدج» في لندن من عام ١٩١٤ حتى ١٩٢٤. وفي هذا العام بالذات (١٩٢٤)، وكان عمرة ٦٣ سنة، أصبح أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفرد الأمريكية واستمر في هذا المنصب حتى عام ١٩٣٧.

أخرج، منذ عام ١٨٩٨ عدداً من المؤلفات في المنطق الرياضي، توّجها بالمؤلف الضخم المشهور الذي انتجه بالمشاركة مع برتراند رسل «الاهتمام بعلم الطبيعة» ونشر عدداً من الكتب في فلسفة علم الطبيعة. أخيراً قدّم نفسه على هيئة فيلسوف ميتافيزيقي في كتابه «العلم والعالم الحديث» الذي صدر عام ١٩٢٦. وبعد ثلاث سنوات صدر كتابه «الصيرورة والواقع» وفيه عرض نظاماً فلسفياً مكتملاً.

سلسلة المعارف الشاملة .ط 14

الأدب

عالم الفنون

الأسرة السعيدة

جمالك سيدتي

الأرض والكون

النبات والحيوان

الديانات والفلسفة

الكمبيوتر والأنترنيت

حضارات الشعوب الوسطى

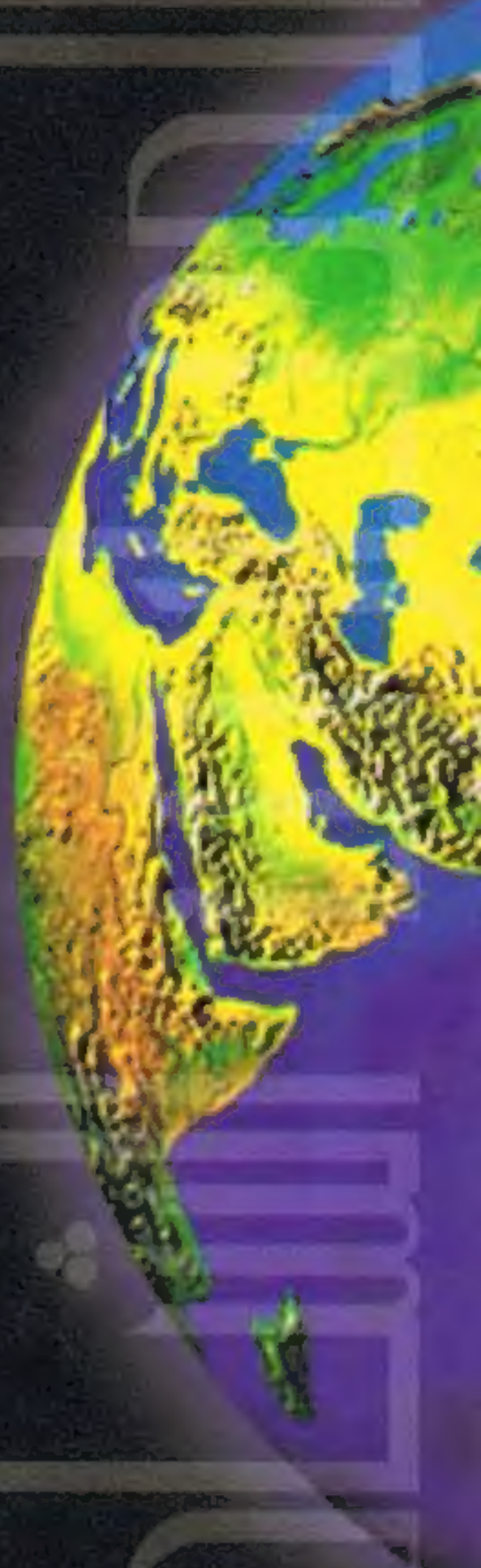
حضارات الشعوب القديمة

تاريخ حديث وفنون عسكرية

الطبخ والحلويات حول العالم

الطاقة والتكنولوجيا الحديثة

الفضاء - الأقمار الصناعية - الاتصالات



Edito Creps®
CONNAISSANCE GENERALE
TEL: 00 961 3 774471 FAX: 00 961 1 584394

Millennium

بإمكان زبائن سلسلة المعارف الشاملة ان يجدوا في كافة دول العالم الكتالوج الجديد لـ Edito Creps عبر الانترنت www.editocreps.com.lb